

SAINT  
CHRODEGANG



Musée de Metz, inv. 3272 - Cliché Gérald Collot

Le chancel de Saint-Pierre-aux-Nonnains, à Metz. Panneau de la Consécration, détail.

# SAINT CHRODEGANG

COMMUNICATIONS  
PRÉSENTÉES AU COLLOQUE TENU A METZ  
A L'OCCASION  
DU DOUZIÈME CENTENAIRE DE SA MORT

M E T Z  
Editions Le Lorrain  
1967

## Liminaire

---

*Tandis que la Lorraine ducale fêtait le deuxième centenaire de son rattachement à la France, les Messins étaient invités par leur évêque à célébrer en outre la mémoire de saint Chrodegang qui dirigea le diocèse de Metz depuis 742 environ jusqu'à sa mort, survenue le 6 mars 766.*

*Evoquer un prélat disparu depuis douze siècles, sans être devenu l'objet d'un culte populaire, pouvait paraître relever de la pure érudition. Le retentissement certain qu'ont eu les festivités, organisées à Metz, Gorze et Saint-Avold en mai 1966, a montré que la figure de ce grand personnage, si éloigné de nous dans le temps, pouvait éveiller de fortes résonances dans l'esprit de nos contemporains.*

*L'action de Chrodegang, en effet, s'inscrit dans l'effort d'une génération qui a marqué profondément l'Occident, en préparant le règne décisif de Charlemagne. Chrodegang était peut-être apparenté de près à la famille des Robertiens qui devaient plus tard monter sur le trône de France. Continuateur de l'œuvre réformatrice et missionnaire de saint*

*Boniface, le prélat fut, en des années capitales, le chef de l'église franque. Fondateur de l'abbaye de Gorze, d'où partirent les moines destinés à peupler les monastères rhénans de Gengenbach et de Lorsch, rénovateur de celui de Saint-Avold et d'autres centres religieux, Chrodegang marqua ce mouvement cénobitique et contribua à l'orienter vers la règle de saint Benoît. La vigueur avec laquelle il réalisa la réforme liturgique à Metz et imposa aux clercs de la cathédrale la vie commune selon une règle sage, fit de son église un modèle dans le royaume franc.*

*Il convenait de rappeler l'influence qu'exerça cet homme, tant sur le plan général des institutions ecclésiastiques que par ses fondations monastiques. Ce fut l'objet d'une rencontre qui eut lieu à Lessy, près de Metz, les 6 et 7 mai 1966. Les études présentées à cette occasion sont réunies dans le présent volume. L'initiative en revient à Son Exc. Mgr Paul-Joseph SCHMITT, évêque de Metz. Les historiens qui furent ses hôtes lui disent leur respectueuse gratitude.*

Jean SCHNEIDER

Président de la Société d'Histoire  
et d'Archéologie de la Lorraine.

## Auteurs et titres des communications

---

Robert FOLZ, professeur à la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Dijon : *Metz dans la monarchie franque au temps de saint Chrodegang.*

Eugen EWIG, professeur à l'Université de Bonn : *Saint Chrodegang et la réforme de l'église franque.*

Gaston HOCQUARD, professeur à l'Institut catholique de Lyon : *La Règle de saint Chrodegang. Etat de quelques questions.*

Cyrille VOCEL, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université catholique de Strasbourg : *Saint Chrodegang et les débuts de la romanisation du culte en pays franc.*

Jean CHATILLON, professeur à l'Institut catholique de Paris : *La spiritualité canoniale.*

Carol HEITZ, chargé d'enseignement à la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Poitiers : *Le groupe cathédral de Metz au temps de saint Chrodegang.*

Jean LECLERCQ, O.S.B., moine de l'abbaye de Clervaux : *Jean de Gorze et la vie religieuse au X<sup>e</sup> siècle.*

Michel PARISSE, maître-assistant à la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Nancy : *Varangéville, prieuré de Gorze.*

Michel BUR, maître-assistant au Collège littéraire universitaire de Reims : *Les possessions de Gorze en Champagne (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle).*

Henri TRIBOUT DE MOREMBERT, directeur des Archives de la ville de Metz : *Manuscrits de l'abbaye de Saint-Avold (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle).*

## METZ DANS LA MONARCHIE FRANQUE AU TEMPS DE SAINT CHRODEGANG

Metz : une ville et une région ; un diocèse et des dépendances lointaines. Si l'épiscopat de saint Chrodegang se situe pour l'essentiel dans la période qui suit l'avènement des Carolingiens à la royauté franque, il est cependant commandé par une histoire antérieure qui commence à la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Inversement, ce que Metz, entendu au sens large du terme, nous révèle de lui-même au temps où Chrodegang fut son pasteur, apparaît d'une importance considérable pour la destinée ultérieure du royaume des Francs. Essayons, en fonction de ces deux données, de dégager les aspects essentiels de notre sujet.

### I

Il importe de se demander en premier lieu ce que sont Metz et sa région vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle lorsque saint Chrodegang en devient l'évêque.

La ville même se définit d'abord comme l'ancienne capitale de l'Austrasie, c'est-à-dire d'un des royaumes francs nés du partage de la monarchie de Clovis et correspondant en gros aux anciennes provinces romaines des deux Germanies, de la Belgique Première, à une importante fraction de la Deuxième Belgique (Reims) et à une série de cités situées en Aquitaine et en Provence<sup>1</sup>. Placée de 575 à 679 à la tête de cet ensemble, Metz, comme toutes les villes de l'Occident, n'était qu'une ville modeste

<sup>1</sup> Sur l'histoire de l'Austrasie, on se reportera en particulier à E. EWIG, *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche* (511-613), dans *AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR, ABH. DER GEISTES UND SOZ. WISSENSCH. KL.*, Mayence, 1952, et *Die fränkischen Teilreiche im 7. Jahrhundert*, dans *TRIERER ZEITSCHR.* 22, 1954.

de quelques milliers d'habitants, mais qui connut peut-être aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles un certain accroissement de population, à supposer toutefois qu'on puisse tirer cette conclusion d'une source hors pair : la fameuse liste des églises messines dans lesquelles se faisait, selon la mode romaine, la station de Carême<sup>2</sup>. Datant de la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle et peut-être du temps de saint Chrodegang, ce document ne cite pas moins de vingt-trois sanctuaires (basiliques, chapelles, monastères) : huit se trouvent à l'intérieur de l'enceinte, quinze dans les quartiers suburbains, surtout au sud de la cité, au voisinage des deux abbayes des Saints-Apôtres (Saint-Arnoul) et de Saint-Félix (Saint-Clément). Or, le chiffre global de vingt-trois lieux de culte n'est inférieur que de trois unités au nombre des paroisses que comptera la cité de Metz au temps de sa plus grande extension médiévale<sup>3</sup>.

Metz se trouvait d'autre part au cœur d'une région dominée par une importante aristocratie foncière et guerrière qui se manifesta dans toute sa force au début du VII<sup>e</sup> siècle, lorsque les chefs de deux puissants lignages se partagèrent le gouvernement du royaume d'Austrasie : l'un était Pépin de Landen, possessionné en Hesbaye et en Ardenne ; l'autre, Arnoul, appartenait à une famille qui tenait des biens considérables en Champagne, dans les pays de la Meurthe et de la Moselle ainsi que dans la région de Worms<sup>4</sup>. Pépin fut maire du palais d'Austrasie pendant le règne de Dagobert (623-629) ; Arnoul, dont la carrière avait d'abord été politique et qui s'était marié, fut élu en 611 évêque de Metz : il le demeura jusqu'en 626, date où il se retira auprès de son ami Romaric, qui avait fondé dans les Vosges le monastère de Remiremont. Le mariage de Begga, fille de Pépin de Landen, avec Ansegise, un des fils d'Arnoul, unit les Pipinides aux Arnulfiens. Leurs descendants, Pépin d'Herstal, Charles Martel, Pépin le Bref, s'efforceront, en se plaçant à partir du dernier quart du VII<sup>e</sup> siècle à la tête de l'aristocratie austrasienne, d'imposer leur autorité à l'ensemble du royaume franc : le dernier acte de ce processus sera l'avènement de Pépin à la royauté en 751. Pendant que se joue le grand drame, Metz, qui perd sa fonction de capitale, s'avère au sens plein et fort du terme la ville de saint Arnoul, l'ancêtre glorieux du lignage carolingien. Peu de temps après sa mort (640), sa dépouille avait été transférée de Remiremont à

<sup>2</sup> Ce document a été édité avec un important commentaire topographique par Th. KLAUSER et R.-S. BOUR, *Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur ses églises antérieures à l'an mil*, A.S.H.A.L. (38) 1929.

<sup>3</sup> Voir à ce sujet : J. SCHNEIDER, *La ville de Metz aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Nancy, 1950.

<sup>4</sup> La famille de saint Arnoul a été étudiée en détails par J. DEPOIN, *Grandes figures monacales des temps mérovingiens*, *Revue Mabillon*, 11 et 12, 1921-1922.

la basilique messine des Saints-Apôtres, et celle-ci prit, au plus tard en 717, le nom de l'évêque auquel furent décernés les honneurs de la sainteté. La ville de saint Arnoul est pareillement le centre d'un évêché et d'un diocèse particulièrement importants. Saisir la puissance de l'un et les caractères propres de l'autre, c'est, semble-il, éclairer au moins indirectement les conditions dans lesquelles œuvrera saint Chrodegang.

Sous le terme d'évêché, on entendra ici l'ensemble des possessions temporelles de la cathédrale de Metz, qu'elle acquit de donations faites par des rois mérovingiens, ou par ses évêques toujours recrutés parmi les grands propriétaires fonciers, ou par des familles apparentées de près ou de loin à ces prélats<sup>5</sup>. Sans évoquer ici les biens de la cathédrale qui se trouvent dans le diocèse même ou dans des régions immédiatement voisines, telles la vallée de la basse Moselle ou la Woëvre verdunoise, on se bornera à retenir les plus importantes des possessions lointaines, en suivant un ordre géographique.

a) Dans le Nord-Ouest, la cathédrale acquit, sans doute dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, l'important domaine de *Sarchinium* en Ardenne, qui lui fut offert par le fils d'un puissant lignage local, Trudon, neveu du comte de Hesbaye et peut-être neveu de Pépin de Landen. D'après sa biographie écrite plus d'un siècle plus tard, il aurait été envoyé à Metz pour y être élevé par l'évêque Clodulfe, fils et second successeur de saint Arnoul (652-693), et aurait fait don à cette occasion de son héritage à l'église Saint-Etienne. Il construisit à *Sarchinium* une église qui devint l'abbaye de Saint-Trond et demeura, jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, dans le temporel de l'évêché de Metz<sup>6</sup>. On remarquera à ce propos l'insertion de ce dernier dans le secteur où se trouvaient les domaines les plus anciens des Pipinides qui ne cessèrent d'ailleurs pas de protéger l'abbaye ; par elle s'établiront des relations entre Metz et Liège. Saint Chrodegang est originaire de la Hesbaye.

b) En Champagne, relevons, notamment dans le comté de Perthois, des terres léguées à l'Eglise de Metz par saint Arnoul, qui les avait héritées

<sup>5</sup> Cette question fait l'objet de l'étude de Cl. SIBERTIN-BLANC, *Le temporel de l'évêché de Metz des origines à 960*, thèse de l'Ecole des Chartes dont les *Positions* seules ont été publiées en 1935. Nous avons pu consulter l'ensemble du travail dans la reproduction microfilmée déposée aux Archives départementales de la Moselle.

<sup>6</sup> Exposé et critique des sources dans J.-L. CHARLES, *La ville de Saint-Trond au Moyen Age*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et des lettres de Liège, fasc. 173, 1965.

probablement de l'ancienne lignée des rois francs de Cologne, évincée naguère par Clovis et à laquelle il semble avoir été apparenté<sup>7</sup>.

c) En Aquitaine, la présence messine a été une conséquence normale de l'appartenance de larges secteurs de cette région au royaume d'Austrasie. Fondé dans le dernier tiers du VI<sup>e</sup> siècle, l'évêché d'*Arisitum* dépendit de Metz pendant une centaine d'années, au spirituel comme au temporel. Dans l'actuel arrondissement de Rodez, on connaît au moins deux domaines, Routabol et Trébosc, qui furent offerts à l'Eglise de Metz, le premier par Dagobert et l'autre par Sigisbert III. Quoique perdues bien avant l'avènement de saint Chrodegang, ces possessions excentriques devaient être rappelées en raison de l'influence spirituelle que l'Aquitaine exerça en retour dans notre région : parmi les églises messines dont fait état le document cité plus haut, on en relève quatre dont le saint titulaire est aquitain : sainte Ségolène (d'Albi), saint Julien (de Brioude), saint Amand (de Rodez), saint Privat (de Javols). Si l'on y ajoute saint Victor (de Marseille), saint Ferroy (d'Uzès) et saint Genêt (d'Arles, peut-être par l'intermédiaire de Rodez), on mesure combien fortes ont été ces influences méridionales originaires d'Aquitaine et de Provence<sup>8</sup>.

d) La pénétration messine très active dans le diocèse voisin de Toul s'explique autant par le tracé des routes dans l'ancienne *Civitas Leucorum* que par l'orientation vers l'Ouest, c'est-à-dire vers les pays de la haute et de la moyenne Meuse, des premiers intérêts temporels des successeurs de saint Mansuy. Comme si la forêt de Haye avait été pour les évêques de Toul un obstacle infranchissable, ils ne se manifestèrent guère avant le IX<sup>e</sup> siècle dans la partie orientale de leur diocèse, où s'étendait notamment l'immense pays du Chaumontois, correspondant aux vallées de la Meurthe et de la haute Moselle ; l'Eglise de Metz s'y installa au cours du VII<sup>e</sup> siècle, à la suite de donations que lui fit saint Arnoul : son père Baudegise avait des terres à Lay, où naquit l'évêque ; sa mère Doda, peut-être apparentée à Pépin de Landen, était possessionnée autour de Dognéville, où l'on croit retrouver son nom. Dognéville, qui fut l'église-mère d'Epinal, Rambervillers, Deneuvre furent en Chaumontois les points d'appui essentiels de l'Eglise de Metz, le moyen aussi pour elle de participer à la grande œuvre

<sup>7</sup> Cf. DEPOIN, art. cité, n° 4.

<sup>8</sup> A ce sujet : W. LEVISON, *Metz und Südfrankreich im frühen Mittelalter*, art. de 1938, réimprimé dans le recueil *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, 1948, p. 139-163.

qui commence dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle : la pénétration des Vosges par leur façade occidentale où furent fondés les monastères de Senones, Saint-Dié, Etival et Moyenmoutier<sup>9</sup>.

e) Voici enfin, pourachever cette revue, le groupe des possessions messines dans le pays de Worms, au point d'arrivée de la grande route qui, partant de Metz, passait par Saint-Avold, franchissait la Sarre et atteignait le Rhin en traversant la dépression de Landstuhl-Kaiserslautern. L'importance stratégique de cette route permet de comprendre que les terres qui l'entouraient étaient des domaines du fisc royal, dont beaucoup tombèrent entre les mains des grands. Parmi ceux-ci, les Arnulfiens semblent avoir été bien pourvus. Le père de l'évêque, Baudegise, déjà cité, fit don au monastère Saint-Martin de Glandière (Longeville-lès-Saint-Avold), situé sur la route rhénane, de la *villa* de Grünstadt (dans l'actuel district de Frankental, à l'ouest de Worms). Dans la suite, la plus grande partie des biens du lignage dans ce secteur passèrent à la cathédrale de Metz, soit par le testament de saint Arnoul, soit par des donations de sa famille (et spécialement de Clodulfe). Il s'agit là d'un ensemble de terres très riches situées dans l'ancienne Hesse rhénane, le long de quatre cours d'eau, l'Isenach, l'Eckbach, l'Eisbach et la Pfrimm, dont les deux derniers se jettent dans le Rhin de part et de d'autre de Worms, domaines ruraux, producteurs de blé exporté régulièrement à Metz et servant à la fabrication des pains dont bénéficiaient les pauvres de la ville inscrits à la matricule de la cathédrale, villages tels que Pfeddersheim, Gau Odernheim, Flomersheim, Eisenberg, dont certains passeront par la suite dans la possession de l'abbaye de Gorze<sup>10</sup>.

Après cette mise en place de ce qu'on pourrait appeler la zone d'influence de Metz, il importe de passer au diocèse proprement dit.

Son cadre, c'est l'ancienne cité gallo-romaine des Médiomatriques, partiellement germanisée à la suite des invasions des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles,

<sup>9</sup> H. Büttner, *Die politische Erschließung der westlichen Vogesen im Früh- und Hochmittelalter*, Z.G.O.R. 89 (NF 50), 1936-1937, p. 365-404. On notera dans le même enchaînement qu'en 768-770 Charlemagne fit don de l'abbaye de Senones au successeur de saint Chrodegang, l'évêque Angilram.

<sup>10</sup> Cl. Sibertin-Blanc, *Les anciennes possessions de l'évêché de Metz dans le pays de Worms*, A.S.H.A.L. (48) 1947 et (50) 1949. Indications complémentaires du même auteur dans *Contribution à l'histoire du Wormsgau, mémorial d'un voyage d'études de la Société des antiquaires de France en Rhénanie*, Paris, 1953.

comme l'atteste la diversité des parlers, roman, alémanique et francique de part et d'autre d'une limite linguistique en voie de formation au cours de l'époque que nous examinons. En dépit de l'installation des nouveaux arrivants, la structure du diocèse ne fut d'abord guère ébranlée, et l'évêque conserva d'abord entièrement son autorité, celle de la fonction qu'il exerçait de chef spirituel et d'administrateur de l'ensemble des biens de son Eglise<sup>11</sup>.

C'est au cours du VII<sup>e</sup> siècle qu'apparaissent de gros changements. La cité, qui avait été le cadre territorial du diocèse, se morcelle ; ses éléments constitutifs anciens redeviennent des unités autonomes dirigées chacune par un comte : ce sont les pays (*pagi, Gaue*). Il y en eut six ou sept : le *pagus Mettensis* (Pays messin), le *Salinensis* (Saulnois), le *Scarponeensis* ou pays de Charpeigne, qui s'étendait à la fois sur les cités de Toul et de Metz, les *Gaue* de la Nied, de la Blies et de la Rosselle, l'*Albensis* enfin, correspondant aux pays de l'Albe, et de la haute Sarre<sup>12</sup>.

A cette désagrégation de la cité, signe de l'émancipation des campagnes, correspond le morcellement du diocèse, par suite de la généralisation du régime de l'église privée. On sait de quoi il s'agit : un seigneur foncier érige sur ses domaines une église qu'il dote en terres, mais dont il demeure le propriétaire au plein sens du terme, propriétaire du bâtiment et des revenus ecclésiastiques, maître du desservant qu'il choisit parmi ses dépendants. L'extension de ce régime, dont l'origine à la fois germanique et romaine ne peut être discutée ici, reflète tout à la fois la puissance de l'aristocratie foncière et les nécessités de l'évangélisation des campagnes dont les églises privées ont été l'un des instruments principaux<sup>13</sup>. A côté des églises rurales apparaissent également, à partir du VII<sup>e</sup> siècle surtout,

11 On constate cependant la formation de patrimoines particuliers autour de certaines abbayes et des églises de certains bourgs ruraux.

12 Renvoyons ici aux histoires de Lorraine de dom CALMET et de R. PARISOT. On se reportera aussi aux indications de ce dernier dans son ouvrage : *Les origines de la Haute Lorraine et sa première Maison ducale*, Paris 1909. Pour la localisation des différentes *pagi*, on consultera les cartes de *l'Elsass-lothringischer Atlas*, édité par G. Wolfram et W. Gley, Francfort, 1931. Rappelons enfin que c'est dans le cadre des *pagi* que se constitueront plus tard les archiprêtrés du diocèse : cf. G. BOURGEAT et N. DORVAUX, *Atlas historique du diocèse de Metz*, Metz-Montigny 1907.

13 La bibliographie de la question, présentée pour la première fois dans toute son ampleur par le canoniste U. STUTZ à la fin du siècle dernier, est considérable. On retiendra comme principaux travaux en langue française Imbart de LA TOUR, *Les paroisses rurales du IV<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1900, et surtout Mgr E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 5 vol., Lille, 1910-1940, particulièrement les tomes I et II, avec le C.R. d'U. STUTZ, dans *Zeitschr. für Rechtsgeschichte Kan.*, Abt. 56, 1936, p. 494 et suiv. Tableau d'ensemble de l'institution dans H.-E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, I, Weimar 1954, p. 147 et suiv.

des monastères fondés par les plus considérables des seigneurs fonciers et qui, eux aussi, demeurent dans le patrimoine de leurs familles. A ce régime-là, un diocèse est amené insensiblement à se fractionner : les curés ruraux échappent dans une large mesure à l'évêque ; à côté de lui montent les abbayes qui, lorsqu'il ne les a pas créées lui-même comme n'importe quel grand propriétaire foncier, apparaissent comme autant de centres quasi autonomes et sont avant tout des points d'appui d'une domination seigneuriale à la campagne.

Il faut cependant reconnaître que dans le diocèse de Metz le processus qui vient d'être décrit fut lent, beaucoup plus lent que dans les régions où s'était implanté le monachisme colombanien, puisqu'aux quatre abbayes d'hommes fondées avant le début du VII<sup>e</sup> siècle (les Saints-Apôtres, Saint-Félix, Saint-Symphorien à Metz et Saint-Martin de Glandière) ne s'ajoutèrent que trois avant l'épiscopat de saint Chrodegang. Deux furent des créations de son prédécesseur Sigebaud (716-741) : Neuwiller, sur des terres qu'il possédait dans la région de Saverne<sup>14</sup>, et *Hilariacum*, qui prendra dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle le nom du martyr romain saint Nabor et deviendra dans la langue courante Saint-Avold, monastère dont Sigebaud fut d'ailleurs le rénovateur plutôt que le fondateur<sup>15</sup>. Si ces deux abbayes furent étroitement soumises à l'évêque, la troisième, par contre, est une fondation d'un haut lignage descendant de l'évêque Liévin de Trèves, la famille des Widons, possessionnés à la fois dans les *pagi* de la Sarre, de la Blies et de la Seille<sup>16</sup> : c'est Hornbach sur laquelle l'évêque de Metz n'exerça aucune emprise<sup>17</sup>.

Peu touché donc, vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, par les grands changements en cours dans les structures ecclésiastiques du royaume franc, le diocèse de Metz le fut-il davantage par la crise très grave qui accompagna la montée des Carolingiens au pouvoir ? Cette montée, rappelons-le, n'a été possible que grâce à la constitution, autour des *duces Francorum*, Pépin d'Herstal, puis Charles Martel, de puissantes clientèles : originaires d'Austrasie, elles se recrutèrent parmi les propriétaires fonciers, maîtres des campagnes. Pour gagner ces grands personnages, Pépin d'Herstal déjà,

14 H. BüTTNER, *Geschichte, des Elsass*, Berlin, 1939.

15 Voir les indications de TRIBOUT DE MOREMBERT, *Les manuscrits anciens de Saint-Avold*, dans ce même volume.

16 Sur les Widons : E. EWIG, *Trier im Merowingerreich*, Trèves 1954, p. 134, et plus loin (voir index) ; H. BüTTNER, *Die Widonen, Saarbrücker Hefte* (3) 1956, p. 33-39 ; W. METZ, *Miszellen zur Geschichte der Widonen und Salier*, *Hist. Jahrb.* (85) 1965.

17 A. DOLL, *Das Pirminskloster Hornbach, Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* (5), 1953.

Charles Martel surtout leur livrèrent les biens des églises qui connurent de ce fait une sécularisation sans précédent. Il en résulta un bouleversement profond des institutions ecclésiastiques : cumul d'évêchés par de grands seigneurs demeurés laïcs ou clercs de nom seulement, effacement total de l'ancienne structure métropolitaine, interruption de l'appareil conciliaire qui cesse de fonctionner depuis le dernier tiers du VII<sup>e</sup> siècle ; laissé à l'abandon, le peuple chrétien revenait dans bien des régions aux antiques superstitions ancestrales<sup>18</sup>.

Or, il semble bien que le diocèse de Metz ait assez peu souffert de ces perturbations. Sans doute bénéficia-t-il de l'autorité dont Sigebaud avait joui auprès de Charles Martel comme de la situation privilégiée reconnue au siège de saint Arnoul. Sa position ressemble à de nombreux égards à celle de l'évêché de Liège : l'une et l'autre Eglises se trouvaient depuis un siècle et demi en relations si étroites avec les Carolingiens que la grande tempête qui, depuis l'Austrasie, soufflait sur toute l'Eglise franque les épargna toutes les deux, relativement au moins<sup>19</sup>.

Voici venue l'heure de saint Chrodegang. Aussi bien, après avoir tenté de définir l'importance de Metz vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, il y a lieu, à présent, de centrer cet exposé sur l'évêque sous le pontificat duquel Metz fut un moment la première Eglise du royaume franc<sup>20</sup>.

## II

Chrodegang appartenait à une famille de la haute aristocratie franque dont les biens se trouvaient en Hesbaye, région d'où était issu le lignage pipinide. Les relations entre les deux familles paraissaient si étroites que le second biographe de l'évêque n'a pas craint de faire de sa mère Landrade une fille de Charles Martel. Cette donnée est cependant inexacte : on sait

<sup>18</sup> Sur l'ensemble de crise, on se reportera aux ouvrages d'Histoire générale ou d'Histoire de l'Eglise, par exemple au T.V de celle de Flliche et Martin. Le meilleur exposé est celui de Th. SCHIEFFER, *Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Fribourg 1954, dont certaines conclusions ont été nuancées par E. EWIG, *Milo et eiusmodi similes*, dans la publication jubilaire *St Bonifatius*, Fulda 1954.

<sup>19</sup> Ce point de vue a été particulièrement dégagé par E. EWIG dans l'article cité n. 18.

<sup>20</sup> Sources narratives principales sur saint Chrodegang : Paul WARNEFRIED, *Gesta episcoporum mettensis*, M.G.H., *Scriptores*, II, 267-8 ; accessoirement *Vita Chrodegangi* du X<sup>e</sup> siècle, même collection, X, 556 et suiv. Comme travaux d'ensemble, on retiendra un article ancien de H. REUMONT, dans la *Festschrift Hertling*, 1913, et surtout l'excellente mise au point de Th. SCHIEFFER, *Angelsachsen und Franken*, Abh. der Akad.. in Mainz, Geistes und Sozialwiss. Kl., 1950, n° 140.

aujourd'hui que Landrade était en réalité la sœur du duc Robert, comte de la Hesbaye et du Masengau et que, par elle, Chrodegang se trouvait apparenté à des familles alliées à la descendance de saint Arnoul<sup>21</sup>. Elevé au palais de Charles Martel, Chrodegang fut un moment référendaire à la chancellerie du duc des Francs avant de devenir évêque de Metz, probablement en 742 comme on l'admet couramment<sup>22</sup>. Au cours de son épiscopat, Metz allait jouer un rôle considérable et d'abord en tant que foyer de rayonnement de la Réforme de l'Eglise franque.

Cette réforme avait un promoteur ardent, saint Boniface, qui, sous Charles Martel, s'était dépensé à l'évangélisation de la Hesse et de la Thuringe ainsi qu'à l'organisation de l'Eglise en Germanie. Mais son zèle brûlant et parfois agressif, sa volonté tout à fait détachée des contingences, sans doute aussi sa qualité d'étranger lui avaient valu de solides hostilités dans une partie de l'épiscopat franc et surtout dans l'aristocratie où se recrutaient les évêques. Timidement commencée après la mort de Charles Martel, la réforme rencontrait des résistances, et Boniface lui-même se sentait découragé ; ses idées, cependant, gagnaient autour de lui : les deux fils et successeurs de Charles Martel, Carloman et Pépin, y étaient acquis.

Demeuré après l'abdication de son frère en 747 seul prince des Francs, Pépin pensait que, pour aboutir à quelques résultats, la réforme devait être faite progressivement et par des évêques francs. Chrodegang lui sembla être un de ces hommes : telle est sans doute la raison pour laquelle il le nomma évêque de Metz. De ce fait, tout au long de son épiscopat, Chrodegang apparaît-il comme l'héritier de la pensée de saint Boniface, qu'il saura appliquer sans rien brusquer, dans un esprit de mesure et de pondération.

Un des points essentiels du programme de Boniface avait été de rapprocher l'Eglise et l'Etat francs de la Papauté avec laquelle les relations avaient pratiquement cessé depuis plus d'un siècle. Or, voici qu'en 750 ces rapports se renouent : Pépin consulte le pape Zacharie sur l'opportunité du coup d'Etat qu'il prépare contre le dernier Mérovingien. Le Saint-Siège donne sa caution morale à l'opération et le descendant de saint Arnoul peut

<sup>21</sup> L. LEVILLAIN, *Etudes mérovingiennes*, B.E.Ch. (105), 1944, p. 27, n. 1. L'apparentement direct entre les Carolingiens et la famille de Chrodegang interviendra à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, lorsque la petite-nièce de l'évêque, Ermengarde, épousera Louis le Pieux.

<sup>22</sup> Th. SCHIEFFER (art. cité n° 20) a cependant donné de bonnes raisons pour placer l'avènement de Chrodegang en 747 seulement.

accéder ainsi à la royauté en 751<sup>23</sup>. Que cette entente et la conséquence qu'elle entraîna aient répondu au vœu le plus cher de Boniface, on l'admettra aisément. Quelles aient pleinement satisfait Chrodegang, on peut le supposer aussi puisque, deux ans plus tard, c'est lui que le nouveau roi des Francs envoya à Rome pour y chercher le pape Etienne II en quête d'un protecteur contre ses adversaires lombards. De l'alliance qui s'établit alors entre le roi et le pape, on ne retiendra ici qu'un seul effet : la possibilité de réaliser en Francie la réforme ecclésiastique.

Chrodegang en fut l'artisan essentiel. Son moyen d'action, c'est le titre d'archevêque que lui conféra le pape Etienne II quelque temps après la mort de saint Boniface (754) : archevêque à titre personnel, comme l'avait été le grand Anglo-Saxon, dignité qui conférait à l'évêque de Metz l'autorité morale sur ses collègues et l'habilitait à prendre toutes les mesures que requérait la réorganisation de l'Eglise franque<sup>24</sup>. Celle-ci fut mise en route par des conciles où l'archevêque-évêque de Metz occupa la première place. Traitant de structures, de disciplines ecclésiastiques et de morale des laïcs, ils ne se tinrent ni à Metz, ni même en Austrasie, mais au cœur du royaume franc : à Ver en 755, à Verbérie en 756, à Compiègne en 757, à Attigny en 762. La participation de l'épiscopat à ces assemblées s'accrut régulièrement : vingt évêques à Compiègne, trente à Attigny, auxquels s'ajoutent encore dix-sept abbés. L'origine de ces prélates permet de se rendre compte que l'esprit réformateur a atteint en 762, outre un grand nombre d'évêchés austrasiens et transrhénans, les provinces ecclésiastiques de Reims, Rouen, Tours, Lyon et Besançon ; quant aux dix-sept abbés, ils représentent des monastères qui s'échelonnent de la Normandie à la Bavière en passant par la région parisienne, la Bourgogne et l'Alémanie. Ainsi se dégage autour de Chrodegang une volonté réformatrice commune qui gagne de proche en proche<sup>25</sup>.

L'intention, d'autre part, de rapprocher la Francie de Rome inspire à Chrodegang deux mesures très significatives. D'abord l'introduction à la cathédrale de Metz de la *cantilena romana*, par quoi il faut entendre non seulement le chant, mais l'ensemble de la liturgie romaine qui allait len-

<sup>23</sup> Sur les circonstances de l'élévation de Pépin à la royauté, voir H. BüTTNER, *Aus den Anfängen des christlichen Staatsgedankens*, dans le recueil *Das Königtum*, Constance 1956.

<sup>24</sup> On remarquera d'ailleurs que de ce titre Chrodegang n'usa que très modérément, sans doute pour ménager les susceptibilités des évêques détenteurs de sièges métropolitains. Il s'intitule en général *Mettensis urbis episcopus*.

<sup>25</sup> Pour plus de détails, on se reportera à l'étude d'E. EWIG, *Saint Chrodegang et la Réforme de l'Eglise franque*, dans ce volume.

tement s'imposer en Francie, tout en s'incorporant d'ailleurs divers éléments de la liturgie autochtone<sup>26</sup>. C'est encore l'exemple romain auquel il se réfère expressément qui conduit l'évêque de Metz à donner, vers 752, à son clergé cathédral la règle célèbre qu'un demi-siècle plus tard Louis le Pieux imposera à tous les chapitres de l'Empire franc<sup>27</sup>.

L'introduction de la *vita communis* dans le clergé cathédral de Metz nous révèle en Chrodegang un évêque pénétré de l'idéal monastique. Celui-ci apparaît cependant surtout dans la fondation qu'il fit, sans doute en 748, sûrement avant 754, de l'abbaye de Gorze, avec le plein assentiment et l'appui de Pépin. Soumise à la règle de saint Benoît, ce qui est encore assez rare à cette époque, Gorze devait, dans la pensée de son fondateur, être un foyer de vie religieuse intense aux portes de Metz, mobilisé au service de la prière pour le roi et le royaume ; placée sous le vocable des apôtres Pierre et Paul et de saint Etienne, elle reçut, vers 765, les reliques du martyr romain saint Gorgon dont elle prendra ensuite le titre : hommage à Rome par l'adoption de ses saints<sup>28</sup>. Gorze fut d'autre part richement dotée de biens situés soit dans les environs immédiats dans le Val de Metz, dans le pays de Charpeigne, en Saulnois, soit en Champagne ou dans la basse vallée de la Moselle et dans le Wormsgau, tous ces domaines étant surtout prélevés sur le temporel de la cathédrale que Chrodegang, selon la mentalité générale de l'époque, pénétrée par l'idée de la privatisation des églises, considérait comme sa fortune personnelle. Il plaça enfin sa fondation sous la garantie des évêques réunis autour de lui à Compiègne en 757, en spécifiant que le monastère devra toujours demeurer étroitement uni à la cathédrale ; comme on le dira plus tard, Gorze fut « le premier membre de l'Eglise de Metz »<sup>29</sup>.

26 Voir à ce sujet la communication de M. l'abbé C. VOGEL, *Saint Chrodegang et les débuts de la romanisation du culte en pays franc* (d°).

27 Texte dans P.L. (89) 1057. Aux analyses de la règle de GRIMME (*Jahrbuch d. Ges. f. lothr. Gesch.*, (27-28), 1917, et de DE CLERQ, *La législation franque de Clovis à Charlemagne*, 1936, p. 146 et suiv., on joindra maintenant celle de M. l'abbé G. HOQUARD, *La règle de saint Chrodegang* (d°). Voir également E. MORHAIN, *Origine et histoire de la « Regula canoniconorum » de saint Chrodegang*, *Revue ecclésiastique de Metz*, 1950, p. 339 et suiv.

28 Un cas analogue se reproduira pour l'abbaye d'*Hilariacum* (ou *Nova Cella*) où Chrodegang transféra les reliques de saint Nabor, dont le monastère prit ensuite le nom. C'est pareillement par l'intermédiaire de la papauté que l'évêque de Metz obtint la dépouille mortelle de saint Nazaire dont il fera don à l'abbaye de Lorsch. (Paul WARNEFRIED, *Gesta, loc. sit.*)

29 Les textes se rapportant à la fondation et à la dotation de Gorze sont réunis dans le Cartulaire de cette abbaye éd. par A. D'Herbomez dans la collection *Mettensia*, t. II, 1898. Les documents sont d'ailleurs souvent interpolés, sinon faux ; voir p. ex. le n° 11 de 766 et la critique magistrale de ce texte donnée par Ch. E. PERRIN, *Recherches sur la seigneurie rurale en Lorraine*, Paris 1935, p. 196 et suiv.

La fondation de Gorze n'épuise cependant pas le chapitre des intérêts de Chrodegang pour le monachisme. L'évêque de Metz occupe, en effet, une place importante dans le mouvement de réforme monastique animé par saint Pirmin, dont la zone d'action s'étendait de l'abbaye de la Reichenau fondée par lui en 724 à l'Alsace, atteignant Neuwiller et, de l'autre côté des Vosges, Hornbach. Vers le milieu du siècle, il participa à la fondation d'abbayes situées au pied de la Forêt Noire telles que Schwarzach et Gengenbach. Or, en 749, on voit Chrodegang signer avec plusieurs pré-lats une charte de confirmation de l'évêque Heddo de Strasbourg pour le premier de ces monastères ; quelque temps plus tard, il envoya des religieux de Gorze peupler l'abbaye de Gengenbach<sup>30</sup>. Aussi bien, ce fait nous conduit-il à envisager un deuxième aspect du rôle de Metz et de sa région au temps de saint Chrodegang : foyer de rayonnement de la réforme de l'Eglise franque, Metz est en outre en relations actives avec les pays transrhénans.

Ces relations s'inscrivent dans un important chapitre du règne de Pépin : celui de la soudure au royaume franc de l'Alémanie qui venait d'être soumise définitivement en 746. Elle ne fut pas à proprement parler colonisée, mais pénétrée par un courant d'influences politiques et culturelles originaire de l'Ouest et dont les intermédiaires furent les grands lignages seigneuriaux et les monastères fondés par leurs soins.

De ces familles aristocratiques, les plus agissantes ont été celles qui étaient possessionnées dans le diocèse de Metz. Dès le dernier tiers du VII<sup>e</sup> siècle, les Chrodoïn et les Gondoin, propriétaires autour de Sarrebourg et de Lorquin, mais aussi à l'est de Sarre-Union, sur l'Eichel, avaient largement doté l'abbaye de Wissembourg fondée par l'évêque Dragobod de Spire entre 660 et 680<sup>31</sup>. Dans le premier tiers du siècle, plusieurs lignages prennent pied en Alsace et s'y consolident après la chute du duché des Etichonides survenue au moment où l'Alémanie perdait son autonomie ; d'Alsace, ils passeront sur la rive droite du Rhin. Les exemples seraient nombreux ; on ne retiendra ici que les plus typiques.

Voici Ruthard, l'ancêtre supposé des Welf, *qui tunc temporis totius Alemaniae curam gerebat*, grand propriétaire dans le pays de Charpeigne, mais aussi au nord et à l'ouest de Strasbourg et qui acquit en outre des

<sup>30</sup> Cf. H. BüTTNER, *Geschichte des Elsass*, cité. Textes dans *Germania Pontificia*, t. III, p. 75 et suiv.

<sup>31</sup> K. GLÖCKNER, *Die Anfänge des Klosters Weissenburg ; Elsass-Lothringisches Jahrbuch* (18) 1939.

terres dans l'Ortenau, le Brisgau, l'Argengau et la Baar et participa entre autres à la fondation de Gengenbach<sup>32</sup>. De leur côté, les Widons ont ajouté à leurs terres du Bliesgau et du Saulnois des domaines en Alsace moyenne (Guemar, Ribeauvillé, Orschwiller...) et autour d'Offenbourg. Mais c'est Fulrad surtout qu'il faut évoquer, l'illustre abbé de Saint-Denis et chef de la chapelle palatine. Le testament qu'il rédigea en faveur de son monastère en 777<sup>33</sup> nous apprend que ses biens patrimoniaux étaient situés en Saulnois, en Charpeigne, dans le Chaumontois et dans les pays de la Blies et de la Rosselle : c'est donc encore du diocèse de Metz qu'était issue sa famille. Tous ces biens, il les cède à Saint-Denis en y ajoutant ceux qui lui furent donnés par de grands seigneurs proches comme les Widons (en Alsace, dans l'Ortenau et en Saulnois) ou lointains, tel ce Thédoric d'origine ripuaire, mais possessionné aussi à Sarreguemines et à Blittersdorf, ainsi que les domaines que lui a vendus Ruthard dans le Brisgau (au nord de Bâle). On peut se faire ainsi une idée de la fortune foncière d'un grand seigneur austrasien au temps de saint Chrodegang et dont va hériter l'abbaye parisienne. Le temps n'est pas loin où d'un groupe de biens saint-dionysiens à l'autre le relai sera assuré par de petits établissements religieux, des *cellae* : à Salornes sur la route Metz—Strasbourg, à l'est des Vosges à Saint-Hippolyte et à Lièpvre et jusqu'à Herbrechtingen dans le sud de la Bavière : avant même que le duché ne devienne franc, Saint-Denis s'y trouvait déjà possessionné<sup>34</sup>.

Il reste à définir dans cette œuvre collective, dont la racine se trouve dans son propre diocèse, la place de l'évêque de Metz. En 764 fut fondé, sur la rive droite du Rhin moyen, à peu près en face de Worms, le monastère de Lorsch. Les fondateurs sont le comte du Rheingau Cancro(d) et sa mère Williswinthe, veuve du comte Robert I<sup>er</sup>. Or, celle-ci était une sœur de Landrade, mère de Chrodegang. Ce dernier se trouvait donc apparenté à la lignée des comtes rhénans, ancêtres probables, il faut le rappeler ici, de nos rois capétiens<sup>35</sup>. Cet apparentement expliquerait peut-être le nom du fondateur de Lorsch : Cancro(d) résulte de l'inversion des deux

<sup>32</sup> J. FLECKENSTEIN, *Ueber die Herkunft der Welfen und ihre Anfänge in Süddeutschland*, dans *Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte*, éd. par G. Tellenbach, IV, Fribourg, 1957.

<sup>33</sup> Ed. par M. TANGL, *Neues Archiv*, 32, 1907.

<sup>34</sup> J. FLECKENSTEIN, *Fulrad von St-Denis und der fränkische Ausgriff in den süddeutschen Raum*, dans le recueil cité, n. 32.

<sup>35</sup> K. GLÖCKNER, *Lorsch und Lothringen, Robertinger und Capetinger*, Z.G.O.R. (NF 50) 1937.

syllabes qui forment le nom de Chrodegang<sup>36</sup>. Mais les liens familiaux font comprendre surtout que Cancro(d) et sa mère aient confié leur fondation à Chrodegang, qui en fut le premier abbé et qui y installa une quinzaine de moines de Gorze comme il l'avait fait naguère à Gengenbach<sup>37</sup>. Il ne garda cependant l'abbatiat qu'un an pour le transmettre en 765 à son frère Gundeland, qui avait dirigé antérieurement l'abbaye de Gorze<sup>38</sup>. Dès ce moment-là, l'avenir de Lorsch s'annonce plein de promesses puisque les donations y affluent et que très rapidement l'abbaye s'implanta sur la route de Heilbronn, dans la région du haut Neckar, dans le Brisgau : Lorsch se trouve ainsi engagée dans la grande œuvre de pénétration en Germanie, partie de la région messine et entreprise par les lignages austrasiens qui épaulaient les Carolingiens et firent carrière dans leur sillage.

De cet exposé, dont on ne se dissimule pas le caractère incomplet et provisoire, se dégagent quelques enseignements généraux. En premier lieu, la forte personnalité de l'évêque qui régit l'Eglise de Metz au temps de Pépin. En outre, des relations et des solidarités familiales, des communautés d'intérêts : Chrodegang ne saurait être isolé du milieu social et régional auquel il appartient. Peut-être aussi notre analyse aura-t-elle montré que l'histoire, ce sont d'abord les hommes qui la font. La page qu'ils ont écrite dans la région messine vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, c'est la préface nécessaire, obligée du grand règne qui commence deux ans après la mort de Chrodegang et pendant lequel l'Occident prendra pour longtemps son visage. Saint Chrodegang, un des anneaux majeurs de la chaîne qui conduit de saint Arnoul à Charlemagne. Metz, laboratoire de civilisation comme l'a dit excellemment Jean Schneider lors des journées jubilaires des 6 et 7 mai 1966.

Robert FOLZ.

<sup>36</sup> K-F. WERNER, *Bedeutende Adelsfamilien im Reich Karls des Grossen*, dans *Karl d. G. t. I. Persönlichkeit und Geschichte*, Düsseldorf, 1965, p. 118 et suiv.

<sup>37</sup> Voir le récit des origines de l'abbaye dans le *Codex Laureshamensis*, éd. par K. Glöckner, I, 1929, p. 265 et suiv.

<sup>38</sup> Son nom paraît dans une charte de 759, d'HERBOMEZ, *op. cit.*, n. 29, n° 6.

A Monsieur René CROZET  
pour ses soixante-quinze ans.

## SAINT CHRODEGANG ET LA RÉFORME DE L'EGLISE FRANQUE

Le 12<sup>e</sup> centenaire de saint Boniface, en 1954, a stimulé les études bonifaciennes. Dans son livre sur le grand homme d'Eglise anglo-saxon, M. Schieffer souligna l'importance de la jeune génération franque qui reprit et continua l'œuvre de réforme ecclésiastique inaugurée par saint Boniface dans le royaume des Francs<sup>1</sup>. Le 12<sup>e</sup> centenaire de saint Chrodegang, en 1966, remet au premier plan le chef spirituel de cette génération de réformateurs sous Pépin, premier roi carolingien et premier roi sacré des Francs.

La documentation sur saint Chrodegang est beaucoup moins riche que celle sur saint Boniface. Aucune lettre ne révèle la vie intime de l'évêque-archevêque de Metz, ses joies et ses angoisses. La personnalité de ce chef d'Eglise apparaît seulement derrière son œuvre, dans une lumière indirecte. Par une microscopie des renseignements que nous avons sur lui, par le rapprochement de sources d'ordre souvent très différent, on arrivera quand même à préciser le milieu humain, la patrie spirituelle et le rayon d'action de l'archevêque du roi Pépin.

La biographie sommaire, rédigée par Paul Diacre, vers 783, dans les *Gesta episcoporum Mettensium*<sup>2</sup>, constitue une solide base de départ. Saint Chrodegang était né en Hesbaye : au pays entre la Meuse et la Gette, dans l'actuelle province belgo-néerlandaise du Limbourg. Ses parents — Sigramnus et Landrada — étaient *Francorum ex genere primae nobilitatis*.

<sup>1</sup> Th. SCHIEFFER, *Winfred-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg 1954.  
IDEM, *Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jahrhunderts*, Mainzer Akademie der Wiss. und Literatur, Abh. der geistes- und sozialwiss. Kl., Jahrg. 1950, Nr. 20. (Wiesbaden 1951).

<sup>2</sup> M. G. H., SS, II 267-268.

Paul Diacre raconte que saint Chrodegang fut élevé (*enutritus*) au palais par Charles Martel même, qui le nomma ensuite référendaire, lui confiant ainsi une fonction dirigeante dans la chancellerie. Il vante son éloquence, la facilité de s'exprimer en latin aussi bien que dans le *patrius sermo*, c'est-à-dire dans la langue franque de la région de Maastricht. Puisque le latin n'était pas encore séparé nettement à cette époque du roman, de la *lingua romana rustica*, saint Chrodegang savait donc les deux langues parlées dans le royaume des Francs. Fils du diocèse bilingue de Maastricht-Liège, il parut qualifié pour prendre la direction du diocèse de Metz, également bilingue, qui lui fut confié à l'époque de Pépin.

Paul Diacre ne s'arrête pas longtemps à l'ambassade pourtant si importante de septembre 753, lorsque Chrodegang fut chargé de conduire le pape Etienne II au-delà des Alpes. Il passe tout de suite à la réforme du clergé de Metz, basée sur la célèbre *regula canonicorum*. L'évêque déchargea le clergé de la cathédrale des affaires temporelles (*a perituriis negotiis*) par un fonds mis à sa disposition, il le réunit pour la première fois dans une vie commune (*ad instar coenobii inter claustrorum septa conversari fecit*) et lui donna une règle (*normamque eis instituit*) pour qu'il ne vive désormais qu'à ses fonctions sacrées (*divinis officiis solummodo excubarent*). A cette occasion, saint Chrodegang introduisit pour la première fois à Metz la « cantilène romaine », le *mos et ordo Romanae ecclesiae*.

La réforme canoniale et liturgique rendit nécessaire certaines constructions architecturales dans la cathédrale Saint-Etienne de Metz et dans l'église Saint-Pierre le Majeur réservée aux chanoines. Avec l'aide du roi Pépin, saint Chrodegang fit construire *rebam* (un baldaquin) *s. Stephani*, et *altare ipsius atque cancellos, presbiterium arcusque per girum*. Dans l'église de Saint-Pierre, il fit également arranger un presbytère ; il y érigea un ambon fort précieux et *arcus per girum throni ante ipsum altare*.

Saint Chrodegang était aussi un ami des moines. Il fonda une abbaye bénédictine dédiée à saint Pierre dans le *pagus Mosellensis*, et l'abbaye de Gorze au sud de Metz. Il fit apporter de Rome les corps des martyrs Gorgon, Nabor et Nazaire et en dota l'abbaye de Gorze, l'abbaye Saint-Paul d'Hilariacum (Saint-Avold), fondée par son prédécesseur Sigebaud, et l'abbaye de Lorsch *ultra fluvium Rhenum*, fondée en 764 par le comte Cancor du Rheingau et sa mère Williswind.

En introduisant à Metz la cantilène, le *mos et ordo Romanae ecclesiae*, en regroupant son clergé autour de la cathédrale et en fondant l'abbaye de Gorze, saint Chrodegang créa dans son diocèse des modèles pour toute

l'Eglise franque. Paul Diacre résume l'activité de l'archevêque des Francs dans une phrase trop sommaire : *Hic consecravit episcopos quam plurimos per diversas civitates...* Mais il souligne encore : *sicut moris est Romanae ecclesiae, in diebus sabbatorum quaternis temporibus anni.* La courte biographie se termine par la date du décès — *pridie Nonas Martias* — et la durée du pontificat : vingt-trois ans, cinq mois, cinq jours. Les *Annales Laureshamenses* ont noté l'année de la mort : 766. Saint Chrodegang gouverna donc l'Eglise de Metz du 30 septembre 742 jusqu'au 6 mars 766<sup>3</sup>.

La seconde *Vita* de saint Chrodegang<sup>4</sup>, rédigée au x<sup>e</sup> siècle, nous fournit quelques indications supplémentaires sur les parents et le jeunesse de l'évêque de Metz : la mère Landrada serait une fille de Charles Martel ; saint Chrodegang aurait été élevé à Saint-Trond, puis à Metz, avant d'être nommé référendaire. La première affirmation est à rejeter comme incompatible avec la chronologie. La seconde suggère une carrière cléricale qui était de règle pour un chapelain-chancelier carolingien, mais nullement pour un référendaire de l'époque mérovingienne. Elle semble donc également suspecte. Mais il y a certains indices qui militent en sa faveur. L'abbaye de Saint-Trond, fondée au milieu du vii<sup>e</sup> siècle et confiée par le fondateur aux évêques de Metz, était le seul centre culturel de la Hesbaye, et la famille de saint Chrodegang paraît avoir entretenu des rapports assez étroits avec elle.

La chronique et le cartulaire de Lorsch<sup>5</sup> nous donnent des informations précieuses sur la famille de saint Chrodegang. Ils nous font connaître le frère de l'évêque de Metz, Gundelandus, moine à Gorze et premier abbé de Lorsch, qui s'installa dans l'abbaye rhénane avec un groupe de seize moines de Gorze, et mourut à Lorsch en 778. Nous apprenons aussi que

<sup>3</sup> On relève une légère erreur de calcul chez Paul Diacre : Le 1er octobre 742 était un lundi. Mais saint Chrodegang fut sans doute sacré le 30 septembre, puisque le dimanche était en Gaule le jour du sacre des évêques. Schieffer (*Angelsachsen und Franken*, 1457 ss) a proposé de reporter la date de 742 à 747, puisque Paul Diacre précise : *Pippini regis temporibus*. Metz, ville austrasienne, se trouvait en effet, en 742, dans la partie du royaume échue à Carloman, frère de Pépin, qui ne devint maître de Metz qu'en 747. Mais Pépin fut proclamé roi seulement en 751. Paul Diacre aurait donc commis une double erreur chronologique, si l'on prend le texte à la lettre. A mon avis, Paul Diacre voulut donner seulement une vague référence chronologique et dire : à l'époque de Pépin, c'est-à-dire après la mort de Charles Martel. Chrodegang était, en effet, encore référendaire peu avant la mort de Charles Martel, selon le témoignage d'une charte pour Saint-Denis datée du 17 septembre 741 (*M.G.H.*, Pertz, I, 110 = BM<sup>2</sup> n° 43). Charles Martel mourut le 22 octobre de la même année.

<sup>4</sup> *M.G.H.*, SS, X, 553-572. L'auteur serait le célèbre moine Jean de Gorze.

<sup>5</sup> *Codex Laureshamensis*, éd. par K. Glöckner, I, 265 ss, Darmstadt, 1929 (réimpression anastatique de 1963).

saint Chrodegang était *consanguineus* de Cancor, comte-fondateur de Lorsch. Le nom de Landrada, mère de Chrodegang et de Gundeland, rappelle celui de saint Lambert (Landibertus), évêque de Maastricht-Liège (670-675 — ante 706). Le nom de saint Chrodegang se rapproche de celui de Chrodobert, duc de la Hesbaye et fils d'un autre Landibertus. La mère de saint Chrodegang semble donc avoir été une parente, peut-être une sœur du duc Chrodebert. La parenté entre saint Chrodegang et le comte Cancor s'expliquerait ainsi, parce que celui-ci était probablement un fils de Chrodebert<sup>6</sup>. Or, le duc Chrodebert interna l'évêque Eucher d'Orléans, déposé en 733 par Charles Martel, à Saint-Trond ; il fit en 741-742 une donation à cette abbaye et y fut enterré après sa mort. Tout porte donc à croire que le clan de la mère de saint Chrodegang compta parmi les bienfaiteurs de Saint-Trond et que le futur évêque de Metz reçut sa première formation intellectuelle dans la grande abbaye de son pays natal.

Aucun document n'éclaire les premières années du pontificat de l'évêque de Metz. Chrodegang réapparaît seulement en 748, lorsqu'il fonda l'abbaye de Gorze *cum commeatu et voluntate inlustris viri Pippini* : peut-être au synode de Düren dont seules les *Annales Mettenses* ont gardé la mémoire<sup>7</sup>. Nous ignorons où Chrodegang alla chercher les moines pour son monastère. Mais nous savons que son prédécesseur Sigebaud avait ouvert le diocèse de Metz aux disciples de saint Pirmin, et certains indices nous autorisent à croire que Chrodegang ne s'écartait pas de cette ligne de conduite de son prédécesseur<sup>8</sup>.

Saint Pirmin apparaît dans les sources pour la première fois en 724, lorsqu'il fonda la Reichenau avec l'aide d'un grand propriétaire de la région de Constance, sous la protection de Charles Martel<sup>9</sup>. La nouvelle abbaye rayonna bientôt en Allemannie, en Rétie et jusqu'en Bavière. Des colonies de moines partirent du lac de Constance pour fonder Pfävers (vers 730-740), peut-être aussi Disentis (vers 750-765) dans le diocèse de Coire<sup>10</sup>. Les abbés de l'*Augia felix* établirent la celle de Benken avant

<sup>6</sup> Pour la famille de Cancor et les dates indiquées par nous, cf. K. GLÖCKNER, *Lorsch und Lothringen, Robertiner und Capetingier*, Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins N.F. 50, 1937.

<sup>7</sup> Böhmer-Mühlbacher<sup>2</sup> n° 57<sup>e</sup>. - SCHIEFFER, *Angelsachsen und Franken*, 1458 et 1460.

<sup>8</sup> Voir *infra*.

<sup>9</sup> Sur saint Pirmin, cf. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München-Wien, 1965, 210 ss (avec bibliographie abondante).

<sup>10</sup> Iso MULLER, *Hispania et Raetoromania, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (20) 1962, 264-284.

novembre 741 sur le lac de Zurich (diocèse de Constance) <sup>11</sup>. En 741, le duc Odilon de Bavière appela des moines de la Reichenau dans son abbaye de Niederaltaich (diocèse de Passau) <sup>12</sup>. Saint Pirmin avait entre temps quitté son premier monastère. Expulsé de la Reichenau en 727, il organisa l'abbaye de Murbach, fondée par l'Eticonide Ebrohard, frère du duc Liutfrid d'Alsace. L'évêque Widgeern de Strasbourg privilégia Murbach. Il semble déjà avoir fait appel à Pirmin pour la mission de l'Ortenau, dans l'actuel pays de Bade, où il établit le couvent d'Ettenheim-münster <sup>13</sup>; car, vers 727, Pirmin aurait fondé — selon une hypothèse moderne — la celle de Gengenbach <sup>14</sup>. Plus tard, vers 740 ou peu après, les moines de Murbach établirent la celle de Saint-Léger sur le lac de Lucerne, en Allemannie <sup>15</sup>. Charles Martel procéda alors à la réorganisation de l'Alsace et de l'Helvétie alémannique et burgonde, après la mort du duc Liutfrid d'Alsace et la soumission encore provisoire de l'Allemannie <sup>16</sup>. Le duché alsacien, qui s'était étendu au-delà de Bâle jusque dans le Jura, fut dissout. Le diocèse de Bâle fut érigé aux dépens de celui de Strasbourg, dont les limites s'étaient confondues jusque là avec celles du duché d'Alsace ; on lui attribua l'Alsace méridionale (Haut-Rhin et Jura suisse) avec l'abbaye de Murbach. L'évêché de Strasbourg, réduit au département actuel du Bas-Rhin, fut dédommagé par l'attribution définitive de l'Ortenau, sur la rive droite du Rhin. C'est alors que l'évêque Heddo de Strasbourg, disciple de saint Pirmin, fit de nouveau appel à son maître pour l'organisation ecclésiastique de ce pays. Pirmin y fonda (ou refonda) les couvents de Gengenbach, Arnulfsau (Schwarzach) et Schuttern, entre 740 et 750 <sup>17</sup>.

Pirmin ne tarda pas à quitter l'Alsace après la fondation de Murbach. Il passa alors dans le diocèse de Metz, où il devait se fixer. Paul Diacre

<sup>11</sup> PRINZ, *Frühes Mönchtum*, 229, n. 327. - H. BÜTTNER, *Die Entstehung der Constanzer Diözesangrenzen*, Zeitschr. f. schweizerische Kirchengesch. (48) 1954, 255.

<sup>12</sup> PRINZ, *Frühes Mönchtum*, 417 ss.

<sup>13</sup> A. BRUCKNER, *Regesta Alsatiae merovingici et karolini aevi*, I, Strasbourg-Zurich 1949, no 193. - PRINZ, 222, n. 296.

<sup>14</sup> H. JAENICHEN, *Warin, Ruthard und Scrot*, Zeitschr. f. württemberg. Landesgesch. (14) 1955, 327-384. Cf. PRINZ, 221 ss.

<sup>15</sup> PRINZ, 261, n. 443 (avec bibliographie). - BÜTTNER, *Constanzer Diözesangrenzen*, 250 ss.

<sup>16</sup> H. BÜTTNER, *Geschichte des Elsaß*, Berlin 1939, 112 ss. - IDEM, *Frühmittelalterliches Christentum und fränkischer Staat zwischen Hochrhein und Alpen*, Darmstadt 1961, 70 ss. - IDEM, *Frühmittelalterl. Bistümer zwischen Großem St. Bernhard und Brennerpaß*, Hist. Jb. (84) 1964, 28 ss. - IDEM, *Mission und Kirchenorganisation bis zum Tode Karls d. Gr., Karl der Große, Lebenswerk und Nachleben*, I, Düsseldorf 1965, 464.

<sup>17</sup> Vita Pirminii, SS, XV, 26. - PRINZ, 221 ss.

raconte que l'évêque Sigebaud fonda les abbayes d'Hilariacum (Saint-Avold) et de Neuwiller<sup>18</sup>. La *Vita Pirminii*, rédigée au IX<sup>e</sup> siècle, cite parmi les monastères pirminiens Neuwiller et Marmoutier, abbaye messine dans le diocèse de Strasbourg<sup>19</sup>. Marmoutier, dont les origines remontent au VII<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>, fut sans doute réformé par Pirmin. La fondation du monastère voisin de Neuwiller semble avoir suivi la réforme de Marmoutier. Hilariacum était probablement la dernière en date des abbayes de Sigebaud. A la fin du pontificat de celui-ci, Pirmin avait reçu la charge d'organiser le monastère de Hornbach fondé dans le Bliesgau messin par la puissante famille des Guys (Widonen), originaire du diocèse de Trèves. La « charte de fondation » de Hornbach est un faux fabriqué à l'aide d'un document authentique dont on emprunta fort probablement aussi la liste des témoins<sup>21</sup>. Hornbach fut sans doute fondé avant la mort de Sigebaud (survenue le 26 octobre 741, au plus tard), puisque le nom de celui-ci apparaît parmi les signataires<sup>22</sup>. Pirmin fixa son siège dans le Bliesgau, et c'est sans doute en tant qu'abbé de Hornbach qu'il visita Wissembourg (diocèse de Spire)<sup>23</sup> et qu'il exerça sa dernière activité dans l'Ortenau. Il mourut à Hornbach vers 750-753 et y fut enterré. Il est donc vraisemblable que Chrodegang entra encore en contact personnel avec « l'Apôtre des Alamans » qui avait tant fait pour l'épanouissement du monachisme dans les *pagi* orientaux du diocèse de Metz limitrophes des diocèses de Strasbourg et de Spire. L'envoi postérieur de moines de Gorze dans le monastère de Gengenbach<sup>24</sup> apparaît comme un indice tardif des relations entre Chrodegang et le milieu pirminien<sup>25</sup>.

La zone d'influence pirminienne se détache nettement du rayon d'action de saint Boniface en Austrasie. Il est évident que Pirmin ne partagea

18 *Gesta epp. Mettensium, SS, II, 267.*

19 *SS, XV, 26.*

20 BüTTNER, *Geschichte des Elsaß, 100 ss.*

21 A. DOLL, *Das Pirminskloster Hornbach, Archiv f. mittelrheinische Kirchengeschichte* (5) 1953, 108-121.

22 Si l'on accepte la liste des témoins, la date tardive (*post 742*) de la fondation de Hornbach proposée par des érudits modernes (DOLL, 120, n. 92) ne peut être maintenue. La formule de datation cite le roi Thierry IV et Charles Martel. Elle reste fort suspecte (DOLL, 111), mais présente sans doute la tradition du monastère sur le temps de sa fondation.

23 *Vita Pirminii, SS, XV, 28.* Cf. J. SEMMLER, *Studien zur Frühgeschichte der Abtei Weißenburg, Blätter f. pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* (24) 1957, 5.

24 *Annales Laureshamenses, ad 761, SS, I, 28.*

25 La charte de l'évêque Heddo de Strasbourg pour Arnulfsau, datée de 749, fournirait un témoignage de premier ordre en faveur de notre hypothèse, si la liste des signataires ne soulevait un problème de chronologie fort épiqueux. Voir *infra* p. 35.

pas les scrupules de saint Boniface envers Charles Martel et son entourage. Les sources trop arides ne permettent pas de dégager nettement les relations entre les deux familles spirituelles. On constate toutefois que, seul parmi les évêques « pirminiens », Heddo de Strasbourg assista au concile « germanique » présidé par saint Boniface en 743<sup>26</sup> et souscrivit à la lettre que treize évêques d'Austrasie et de Neustrie, groupés autour de saint Boniface, adressèrent en 747 au pape Zacharie<sup>27</sup>. L'évêque Chrodegang, ancien référendaire de Charles Martel, n'apparaît pas dans ces documents bonifaciens. Mais il émerge aussitôt après l'abdication de Carloman, l'ami du grand homme d'Eglise anglo-saxon, comme un favori de Pépin qui lui accorda son appui lors de la fondation de Gorze. Quelques années passeront encore, il est vrai, jusqu'à ce que l'évêque de Metz réapparaisse en 753 comme un personnage de premier rang. Mais nous devinons que le rôle joué par lui en 750 et 751, lors de l'ambassade envoyée au pape Zaccarie et de l'introduction du sacre royal, n'était nullement négligeable.

L'ambassade à Rome de 753, aboutissant au voyage du pape Etienne II en Francie, marque un tournant dans la vie de l'évêque de Metz. Après le martyre de saint Boniface en Frise (5 juin 754), Chrodegang reçut le titre d'archevêque et fut chargé de la direction des affaires ecclésiastiques dans tout le royaume. Etienne II lui accorda le *pallium* encore pendant son séjour en Francie, c'est-à-dire avant la fin du mois d'août de l'année 754<sup>28</sup>. La série des conciles francs, inaugurée par saint Boniface en 743-744 et interrompue en 747-748, reprit alors. Sous la direction du nouvel archevêque se tinrent sans doute les synodes de Ver en 755, de Verberie en 756, de Compiègne en 757 et d'Attigny en 762<sup>29</sup>. Cette série n'est peut-être pas complète, puisque les capitulaires de Charlemagne mentionnent certains capitulaires de Pépin en matière religieuse dont le texte ne nous est pas parvenu. On notera cependant un certain ralentissement après 757, dû sans doute à la guerre aquitaine de 760 à 768.

Schieffer a esquissé les lignes générales de la réforme sous Chrodegang en démontrant que l'archevêque-évêque de Metz reprit en substance le programme de saint Boniface, surtout en ce qui concerne l'alignement sur Rome cher aux Anglo-Saxons<sup>30</sup>. Si Chrodegang avait observé une

26 M.G.H., *Concilia*, I, n° 1, p. 2.

27 *Ibidem*, n° 6, pp. 48 ss.

28 A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, 55 et n. 5.

29 M.G.H., *Concilia*, II, n° 8, n° 9, n° 11 et n° 13, p. 55 ss.

30 *Angelsachsen und Franken*, 1460 ss. - *Winfried-Bonifatius*, 279 ss.

attitude plus ou moins réservée vis-à-vis de son prédécesseur pendant le gouvernement de Carloman, celle-ci était dictée par des raisons personnelles<sup>31</sup> et tactiques plutôt que par une opposition de principe. Les synodes cités renouvellement l'effort de restaurer le droit épiscopal et la discipline ecclésiastique dans les diocèses, de réorganiser les provinces ecclésiastiques<sup>32</sup>, de développer le droit conjugal chrétien que saint Boniface avait tenté d'introduire dans les mœurs de l'époque. Chrodegang adopta même l'institution typiquement anglo-saxonne de la confraternité. Son œuvre de réforme porte néanmoins aussi la marque de sa personnalité. Schieffer cite à cet égard la célèbre *regula canonicorum*, sur laquelle avait déjà insisté Paul Diacre. L'introduction de cette règle à Metz allait de pair avec l'adoption du système romain des églises stationales<sup>33</sup>. Toutes ces mesures étaient intimement liées à la réforme liturgique par laquelle Chrodegang dépassa l'œuvre de saint Boniface. Le regretté chanoine Morhain a démontré que la règle pour les chanoines date de 754, puisqu'elle fut déjà reçue en 755 au concile de Ver<sup>34</sup>. Or, Walafried Strabon raconte que les Francs décidèrent d'adopter la liturgie romaine dans la même année, lors du séjour du pape Etienne en France<sup>35</sup>. La règle des chanoines faisait donc partie du projet plus vaste d'une réforme générale de la liturgie.

31 « Es ist daher sehr wohl möglich, dass er (Chrodegang) bei allem frommen Eifer und ohne sich in der Sache oder im Ziel von den Angelsachsen zu unterscheiden, nicht frei war von einer aus fränkisch-aristokratischem Selbstbewußtsein genährten Abneigung gegen die « Fremdlinge » und dass er ihnen ganz bewusst die Führung im Reformwerk entwand » (SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius*, 276).

32 M. J. MARILIER, dans son article *Quelques aspects du diocèse de Langres au VIII<sup>e</sup> siècle*, p. 25, remarque fort pertinemment que Hincmar compte les quarante-sept années de pontificat de Tilpin de Reims à partir de la démission d'Abel, qui fut vaincu par Milon. En réalité, Tilpin semble avoir accédé au siège de Reims à une date beaucoup plus tardive. A Trèves, Weomade succéda à Milon entre 757 et 762. La succession de Reims fut probablement ouverte en même temps que celle de Trèves, c'est-à-dire après la mort de Milon. Si les actes du concile de Rome en 769 furent signés par les évêques francs dans l'ordre d'ancienneté (J. MARILIER, p. 25), les nominations de Daniel à Narbonne, d'Hermenmarius à Bourges et d'Adon à Lyon — ainsi que celles d'Erembert à Worms et d'Erlolfe à Langres — précédèrent légèrement celle de Tilpin à Reims. Elles se placeraient entre 760 et 762-763, puisque les Francs occupèrent Narbonne seulement en 759. Dans les villes épiscopales citées, la période des troubles fut donc close à l'époque du concile d'Attigny (762) qui a pu sanctionner les mesures visant le rétablissement des métropoles et provinces ecclésiastiques. S'il en était ainsi, la part de saint Chrodegang dans cette œuvre de restauration n'était nullement négligeable.

33 Th. KLAUSER - R.S. BOUR, *Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur ses églises antérieures à l'An Mil*, *Annuaire Soc. d'hist. et d'arch. de Lorraine* (38) 1929, 497-639. - Th. KLAUSER, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis 11. Jh.*, *Hist. Jb.* (53) 1933, 169 ss.

34 *Origine et histoire de la Regula canonicorum de saint Chrodegang*, *Miscellanea P. Paschini Lateranum N.S. XIV*, 1948, 179.

35 G. ELLARD, *Master Alcuin liturgist*, Chicago 1956, 19 ss.

Les actes conciliaires<sup>36</sup> et certaines chartes nous permettent de déterminer approximativement l'aire géographique de l'action de saint Boniface et de saint Chrodegang. Au concile « germanique » de 743, le rayon d'action bonifacien apparaît encore fort limité. A côté des évêques bonifaciens de Germanie<sup>37</sup> se trouvaient seulement les évêques austrasiens de Cologne et de Strasbourg. Nous ignorons le nombre des évêques réunis au concile austrasien d'Estinnes en 744. Au concile neustro-burgonde de Soissons assistèrent vingt-trois évêques, mais nous ignorons leurs sièges. De Clercq croit qu'on n'y rassembla que l'épiscopat de Reims, Rouen et Sens, puisqu'on réclama le *pallium* seulement pour les titulaires de ces trois métropoles<sup>38</sup>. La lettre du pape Zacharie concernant le synode de saint Boniface de 747 ne s'adresse, en effet, qu'à des évêques des provinces de Reims, Rouen, Sens, Cologne, Mayence et Germanie. Il est à remarquer que la majorité de ces évêques ressortissaient des provinces de Mayence, Cologne et Reims. La lettre ne cite qu'un évêque originaire de la province de Rouen et de celle de Sens. La zone d'influence de saint Boniface n'engloba donc que la frange orientale des provinces de Rouen et de Sens. Elle ne dépassa guère la Seine à l'ouest et la ligne Paris—Strasbourg au sud. A l'intérieur de la région bonifacienne ainsi délimitée, on constate l'absence complète de l'épiscopat de la province de Trèves<sup>39</sup> et — parmi les évêques de la province de Mayence — de l'évêque de Worms<sup>40</sup>.

Nous saisissons l'entourage de saint Chrodegang pour la première fois dans le privilège de 757 pour Gorze, daté de Compiègne. Aux évêques de la zone bonifacienne ressortissant des provinces de Germanie, de Colo-

36 Cf. notes 26, 27 et 29.

37 C'est-à-dire des évêques de Wurzbourg, Eichstätt, Burabourg-Fritzlar et Erfurt.

38 Carlo DE CLERQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Louvain-Paris 1936, 123.

39 La lettre cite au total (saint Boniface compris) quatorze évêques. La province de Reims est représentée par six évêques (Amiens, Beauvais, Cambrai, Laon, Noyon et Thérouanne) sur dix, celle de Mayence par trois (Mayence = Boniface, Spire, Strasbourg) sur quatre, celle de Cologne par deux (Cologne, Tongres) sur deux, celle de Rouen par un (Rouen) sur sept, celle de Sens par un (Meaux) sur huit. Il est vrai que la Germanie bonifacienne, elle aussi, n'est représentée que par un seul évêque (Wurzbourg) ; mais il est possible que les diocèses de Burabourg-Fritzlar et d'Erfurt aient été à ce moment-là déjà rattachés à Mayence comme districts corépiscopaux.

40 On ne connaît pas d'évêques de Worms pendant toute cette période, jusqu'à l'apparition d'Erembertus en 764. L'absence de Worms pourrait donc s'expliquer par une longue vacance du siège épiscopal. Cette vacance s'expliquerait aisément par l'opposition du clergé de Worms contre saint Boniface. Car la zone d'influence de l'évêché rhénan fut fortement réduite par l'activité des Anglo-Saxons dans les pays du Main, notamment par la création de l'évêché de Wurzbourg.

gne, Reims, Rouen et Sens, s'ajoutent des évêques originaires des provinces de Tours, Trèves, Besançon et de l'Allemannie. A côté de l'épiscopat signa l'abbé du monastère bavarois de Wessobrunn (diocèse d'Augsbourg). On est tout d'abord frappé par l'absence de l'épiscopat de la province de Mayence. En y regardant de près, on constate aussi des lacunes parmi celui des provinces de Cologne et de Reims. Les évêques ressortissant de la province de Sens, par contre, étaient bien plus nombreux qu'en 747. La plupart des évêques de la seconde série ressortissaient des provinces de Tours et de Trèves<sup>41</sup>.

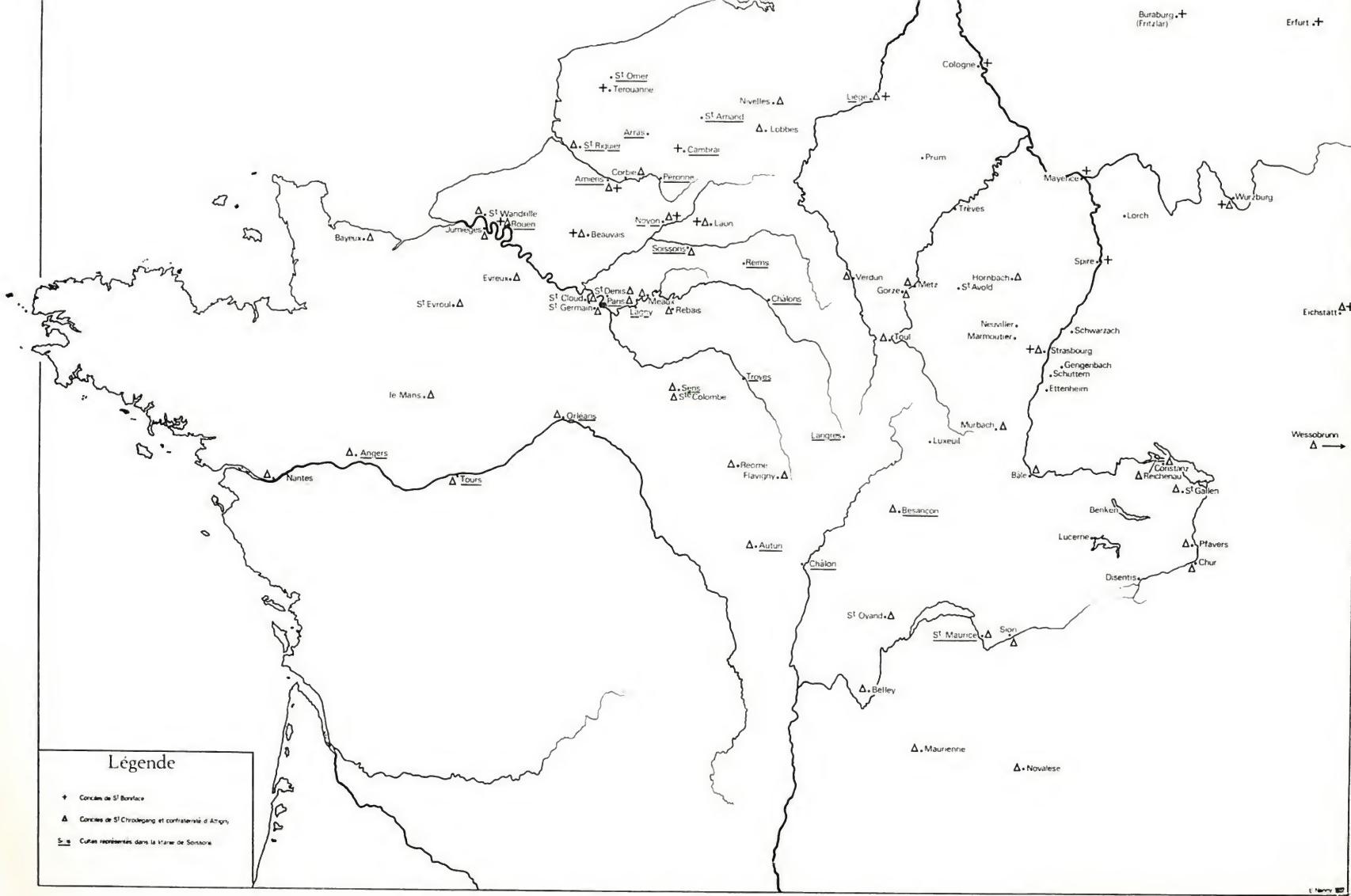
Le nombre des provinces, évêchés et abbayes représentés dans la confraternité d'Attigny de 762 dépasse encore celui de 757. A la convention adhéraient des évêques et abbés de toutes les provinces du secteur bonifacien et des provinces représentées en 757. En dehors d'eux, nous trouvons des prélates des provinces de Lyon, Vienne, Tarentaise et de la Rétie ainsi que l'abbé d'Altaich (diocèse de Passau, Bavière). Nous comptons au total vingt-deux évêques ordinaires, quatre évêques-abbés administrateurs de diocèses, un évêque-abbé et dix-sept abbés<sup>42</sup>. Notons tout de

41 La charte contient vingt-deux signatures épiscopales, auxquelles on ajoutera celle de Memorianus, archidiacre d'un diocèse inconnu (le nom de Corchidianus, suivant celui de Memorianus, est probablement une déformation du titre de celui-ci), et de l'abbé Rabigaudus (Fabigaudus) de Wessobrunn. Il en faut, par contre, déduire deux évêques qui font double emploi (Lupus et Sadrius), sans doute par une erreur du copiste. L'éditeur de la charte dans les *M.G.H.* a méconnu l'identité de deux évêques : d'Andreas (= Andreas) de Beauvais et de Deormarus de Nantes. Nous ignorons les sièges des trois évêques Chardobachius, Fortunus et Sadebertus.

Nous obtenons ainsi une liste de dix-sept évêques aux sièges identifiés. Wurzbourg, dont les évêques semblent avoir assisté à tous les synodes de Boniface et de Chrodegang, représente la Germanie. La province de Cologne est représentée par un évêque (Tongres) sur deux, celle de Reims par trois (Amiens, Beauvais, Noyon) sur dix, celle de Rouen par un (Bayeux) sur sept, celle de Sens par quatre (Sens, Meaux, Paris, Orléans) sur huit. Tours (exception faite des diocèses bretons) est représentée par trois évêques (Tours, Angers, Nantes) sur cinq, Trèves par deux (Metz, Toul) sur quatre, Besançon par un (Besançon) sur quatre, l'Allemannie par l'évêque « national » de Constance.

42 Voici la liste groupée selon les provinces et diocèses :

- 1<sup>o</sup> Germanie entière (Wurzbourg, Eichstätt, Mayence pour les districts ecclésiastiques de Burabourg et Erfurt autrefois indépendants).
- 2<sup>o</sup> Cologne : un évêque (Tongres) sur deux, un abbé (Nivelles) du diocèse de Tongres.
- 3<sup>o</sup> Reims : trois évêques (Laon, Noyon, Soissons) sur dix, deux abbés (Corbie et Saint-Riquier) du diocèse d'Amiens, un abbé (Lobbes) de celui de Cambrai. Il est à noter que l'abbé de Corbie apparut en 757 probablement comme administrateur du diocèse d'Amiens.
- 4<sup>o</sup> Rouen : trois évêques (Rouen, Bayeux, Evreux) sur sept, deux abbés (Saint-Wandrille, Jumièges) du diocèse de Rouen, un abbé (Saint-Evroul) de celui de Sées.
- 5<sup>o</sup> Sens : deux évêques (Sens, Meaux) sur huit, un abbé (Sainte-Colombe) du diocèse de Sens, un abbé (Rebais) de celui de Meaux, trois abbés (Saint-Denis, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Cloud) de celui de Paris.
- 6<sup>o</sup> Tours : trois évêques (Tours, Angers, Le Mans) sur cinq.
- 7<sup>o</sup> Trèves : deux évêques (Metz, Verdun) sur quatre, un évêque-abbé (Hornbach) administrant sans doute le diocèse de Toul.



## Légende

- Concile de St Boniface
  - ▲ Conciles de St Chrodegang et concrétisation d'Atigny
  - S o Cycles représentants dans la Manie de Soissons

suite que les évêques du Mans, de Laon, Noyon, Spire, Wurzbourg, Trèves et Cologne signèrent, peu après le synode d'Attigny, la grande charte du roi Pépin pour l'abbaye carolingienne de Prüm<sup>43</sup> et que les évêques de Trèves, Cambrai et Constance se trouvaient dans l'entourage de Chrodegang lors de la fondation de Lorsch en 764<sup>44</sup>. Selon la seconde Vie de saint Chrodegang, les évêques de Trèves, Toul et Laon auraient accompagné l'évêque-archevêque de Metz lors de son fabuleux voyage à Saint-Maurice. Le Mans, Laon, Noyon et Toul avaient adhéré à la convention d'Attigny, où manquent par contre les signatures de Trèves, Cologne, Cambrai et Spire. Les chartes citées nous autorisent cependant à conclure que ces quatre évêques appuyaient néanmoins saint Chrodegang dans son effort de réformer l'Eglise franque.

Un quatrième document doit être discuté ici : la charte de l'évêque Heddo de Strasbourg pour Arnulfsau-Schwarzach<sup>45</sup>. Elle est datée de la septième année du roi Childéric, donc de 749 (27 septembre). Mais la liste des signataires — sans aucun doute authentique<sup>46</sup> — ne concorde pas avec cette date. Nous y trouvons, après Heddo, l'évêque Baldobert de Bâle (abbé de Murbach), l'évêque-abbé Dubanus de Honau (diocèse de Strasbourg), Chrodegang de Metz, Hido d'Autun, Lull de Mayence, Magingoz de Wurzbourg, Gu(n)ifridus de Cambrai, Remedium (de Rouen ?)<sup>47</sup>,

8<sup>e</sup> Besançon : deux évêques (Besançon, Bâle), un évêque-abbé (Saint-Oyand) administrateur de diocèse (Belleys). L'évêque de Bâle était aussi abbé de Murbach.

9<sup>e</sup> Allemannie : un évêque (Constance) gouvernant aussi les abbayes de la Reichenau et de Saint-Gall.

10<sup>e</sup> Bavière : abbés de Wessobrunn (diocèse d'Augsbourg) et d'Altaich (diocèse de Passau).

11<sup>e</sup> Lyon : un évêque (Autun) sur cinq, deux abbés (Flavigny, dioc. d'Autun, et Réome, dioc. de Langres).

12<sup>e</sup> Vienne : un abbé (Novalaise) administrateur de diocèse (Maurienne).

13<sup>e</sup> Tarentaise : un évêque-abbé (Saint-Maurice) administrateur de diocèse (Sion).

14<sup>e</sup> Rétie : évêque de Coire et abbé de Pfävers. L'abbaye de Disentis était alors réunie à l'évêché de Coire.

43 M.G.H., *DD Carolinorum*, I, 24.

44 *Codex Laureshamensis*, 268, n° 1. Glöckner identifie l'évêque Aubry avec Aubry d'Utrecht, mais celui-ci ne fut jamais sacré évêque. Il s'agit plutôt d'Aubry de Cambrai (DUCHESNE, *Fastes*, III, 112).

45 BRUCKNER, *Regesta Alsatiae*, n° 166.

46 Bruckner relève des notes tironiennes accompagnant les signatures des évêques Heddo, Baldobert, Chrodegang, Raghyramnus et du scribe de la charte. La place de la signature du scribe entre les témoins suggère l'idée que la charte était rédigée et « reconnue » avant la signature des témoins. Mais on peut expliquer de plusieurs manières l'étrange écart d'une douzaine d'années entre la date de la charte et la liste des témoins. Nous ne pouvons entrer ici dans cette discussion.

47 Bruckner identifie Remedium avec le successeur de Heddo de Strasbourg qui apparaît du vivant de Heddo avec le titre d'évêque dans une charte douteuse de 762 (BRUCKNER, n° 193). Cette identification reste possible, mais la datation des signatures de 760/62 permet aussi de penser à Remi de Rouen.

Raghryammus (siège inconnu), et les abbés Jacob de Hornbach (évêque de Toul), Gairoinus (abbaye de Flavigny) <sup>47 bis</sup> et Hippolyte (saint Oyand, évêque de Belley). Magingoz de Wurzbourg fut sacré après 749 par saint Boniface, donc avant le 5 juin 754 <sup>48</sup>. Lull fut sacré évêque en 752 et devint le successeur de saint Boniface à Mayence <sup>49</sup>. Baldobert devint évêque de Bâle en 751 <sup>50</sup>. La liste des témoins ne peut donc être antérieure à 752 ou même 754. Elle ne peut être postérieure au 12 juillet 764, puisqu'Aubry avait alors succédé à Guntfridus de Cambrai <sup>51</sup>. Par sa composition, le groupe des signataires se rapproche de la liste d'Attigny, où nous retrouvons les évêques ou évêques-abbés de Strasbourg, Bâle, Metz, Autun, Mayence, Wurzbourg, Rouen, Toul et Belley. Or, nous nous rappelons que Chrodegang envoya en 761 des moines de Gorze au monastère de Gengenbach voisin d'Arnulfsau <sup>52</sup>. Nous savons, d'autre part, que Remediis de Rouen partit en 760 en ambassade pour Pavie et Rome <sup>53</sup>. Les signataires de la charte nous semblent donc bien dater des années 760 à 762 environ.

Dans l'ensemble, les documents cités permettent de suivre *grossost modo* l'extension progressive de la réforme. Le groupe bonifacien ne s'est pas rallié tout de suite à saint Chrodegang. Certains évêques assurent néanmoins la continuité de réforme sous les deux archevêques : ceux de Wurzbourg, Tongres, Noyon et Meaux, peut-être aussi ceux d'Amiens, de Cambrai et de Rouen <sup>54</sup>. Mayence, Spire, Strasbourg, Eichstätt et Laon

<sup>47 bis</sup> L'abbé Gairoinus, signataire de la charte de Heddo de Strasbourg pour Arnulfsau — Schwarzaach, non identifié jusqu'à maintenant, est vraisemblablement identique avec l'abbé de ce nom attesté à Flavigny en 749 et mort en 755 (J. MARILIER, *Quelques aspects du diocèse de Langres au VIII<sup>e</sup> siècle*, p. 21). S'il en est ainsi, les signatures de la charte datent de 754-755, et plus probablement de 755, c'est-à-dire du synode de Ver : ce qui expliquerait le témoignage d'évêques de sièges aussi distants l'un de l'autre que Mayence, Wurzbourg, Cambrai et Rouen.

<sup>48</sup> HAUKE, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, 51 n. 3 et 810.

<sup>49</sup> SCHIEFFER, *Angelsachsen und Franken*, 1484 ss.

<sup>50</sup> M.G.H., SS, I, 26 ss. - DUCHESNE, *Fastes*, III, 224.

<sup>51</sup> DUCHESNE, *Fastes*, II, 210.

<sup>52</sup> Wurzbourg, Noyon et Meaux signèrent l'adresse au pape (747), la charte pour Gorze (757), la confraternité d'Attigny (762) et la charte de Pépin pour Prüm (762) ; Tongres signa les trois premiers documents cités. Nous signalons la présence de Wurzbourg, Noyon, Meaux et Amiens au concile romain réuni en 769, après la mort de saint Chrodegang.

Les évêques de Cambrai signèrent l'adresse au pape (747), la charte pour Arnulfsau (760-762) et la charte pour Lorsch (764). L'abbé de Lobbes se trouve dans la liste d'Attigny avec le titre d'évêque. L'évêque d'Amiens signa l'adresse au pape (747). L'abbé de Corbie apparaît en 757 avec le titre d'évêque, en 762 à côté de son frère de Saint-Riquier avec le titre d'abbé. Il n'était pas impossible qu'il administrât en 757 le diocèse d'Amiens. Celui-ci fut ensuite confié par Pépin à l'ancien évêque Georges d'Ostie qui signa, parmi les évêques francs, le concile romain de 769. L'importance d'Amiens ressort de la nomination de Georges, homme de confiance des papes et du roi, et de l'envoi de celui-ci à Rome par Charlemagne. - Les évêques de Rouen signèrent les documents de 747, 760-762 (?) et 762. Il est possible que la réforme ne fit pas de progrès sous Ragenfrid, malgré l'adhésion de celui-ci à la déclaration épiscopale de 747, et qu'elle ne fut relancée que par l'évêque Remi, demi-frère du roi Pépin.

se rallièrent à saint Chrodegang en 762, ou plus tard<sup>53</sup>. L'évêché de Beauvais, représenté en 747 et 757, s'éclipse ensuite, peut-être à cause d'une vacance. L'évêque de Soissons apparaît pour la première fois en 762<sup>54</sup>.

Quatre groupes de cités épiscopales<sup>55</sup> émergent en 757 à Compiègne. L'évêque de Bayeux souscrivit à la charte pour Gorze et à la convention d'Attigny, qui fut aussi signée par les évêques de Rouen et d'Evreux. On reconnaît ainsi un effort de réorganiser la province de Rouen, qui s'étendait aussi au diocèse de Sées, puisqu'on trouve l'abbé de Saint-Evroul à côté de ses confrères de Jumièges et de Saint-Wandrille au synode d'Attigny. Les diocèses d'Avranches, Lisieux et Coutances restent encore à l'ombre.

Le second groupe se compose des cités de la province de Sens, représentée dans les actes bonifaciens par le seul évêché de Meaux. Les évêques de Sens, Paris et Orléans signèrent la charte pour Gorze en 757, mais seul l'évêque de Sens réapparaît à côté de Meaux en 762 et au concile romain de 769. On trouve, par contre, dans la liste d'Attigny, les abbayes de Sainte-Colombe (Sens), de Rebais (Meaux) et de Réome (Langres) ainsi que les trois monastères parisiens de Saint-Denis, de Saint-Germain et de Saint-Cloud. Malgré l'absence de son évêque, Paris était donc bien présent en 762. La réforme semble avoir gagné Troyes, mais Orléans s'est éclipsé. Chartres, Auxerre et Nevers ne semblent pas touchés par la réforme en tête de laquelle se trouvaient toujours Sens et Meaux. En 762, le roi Pépin appela de l'abbaye épiscopale de Sainte-Croix (Saint-Faron) de Meaux des moines pour son monastère de Prüm. En 766, l'évê-

<sup>53</sup> Voici les dates : Mayence présent en 747, 760-762, 762 et en 769, à Rome ; Spire en 747 et 762 (Attigny et Prüm) ; Strasbourg en 743, 747, 760-762, 762 ; Laon en 747 et 762 (Attigny et Prüm). — Il est à noter que Lull de Mayence ne signa pas la charte pour Lorsch (764), bien que ce monastère se trouvât dans son diocèse. — On a proposé d'identifier l'évêque Audo, témoin de la charte pour Gorze (757) avec Heddo de Strasbourg (ou Hido d'Autun). Nous pensons qu'il s'agit d'Adulfus d'Orléans. — L'absence de Spire en 757 peut s'expliquer par une vacance de siège. Cette explication n'est pas possible dans le cas de Laon.

<sup>54</sup> On ne connaît pas d'évêque de Soissons entre Adalbert, attesté en 683, et Hildegang, signataire de la convention d'Attigny. Il est donc fort probable que la réorganisation du diocèse fut inaugurée par Hildegang. On notera toutefois que Pépin fut sacré roi en 751 à Soissons et que son fils Carloman y fut proclamé roi en 768. Pendant la vacance, l'évêché fut probablement administré par les abbés de Saint-Médard. Hildegang semble être identique avec Childegaudus qui apparaît sous les titres d'*abbas* et *episcopus* dans les listes abbatiales de Saint-Médard (*Gallia Christiana*, IX, col. 410). Parmi les prédecesseurs de Childegaudus y est cité Hugobertus pour le règne de Chilpéric II (715-716-721) qui est sans doute à identifier avec l'évêque de Rouen du même nom, neveu de Charles Martel, qui cumula un grand nombre de dignités épiscopales (Rouen, Bayeux, Paris) et abbatiales (Saint-Wandrille, Jumièges, probablement aussi Saint-Denis).

<sup>55</sup> Groupes de Rouen, de Sens et de Tours, groupe de saint Chrodegang (« pirminien ») cf. *infra*. En y ajoutant le groupe bonifacien, on arrive au nombre de cinq.

que Wilcaire de Sens devait succéder à saint Chrodegang dans la dignité archiépiscopale.

Le troisième groupe comprend les cités de la province de Tours. Tours et Angers signèrent les documents de 757 et 762 (Attigny), Nantes, celui de 757, Le Mans, la convention d'Attigny et la charte pour Prüm de 762. Les évêques de Rennes et des diocèses bretons n'apparaissent pas dans nos documents. Les listes épiscopales de Tours, ville vénérable aux Francs à cause du tombeau de saint Martin, et d'Angers ne montrent pas de lacunes au VIII<sup>e</sup> siècle. Nantes, Rennes et Le Mans, par contre, se trouvaient sous la domination de laïcs à l'époque de Charles Martel<sup>56</sup>. Un effort de réorganisation fut tenté sans doute par les évêques Deormarus de Nantes et Gaziolenus du Mans. Il semble avoir abouti à des résultats au Mans.

Le quatrième groupe relève un intérêt particulier, puisqu'il se compose d'évêques de la zone « pirminienne ». Nous y comptons saint Chrodegang lui-même, l'évêque-abbé Jacob de Toul et Hornbach, les évêques Sidoine de Constance et Héribert de Besançon. La présence de Metz, Toul et Constance n'exige plus de commentaire ; celle de Besançon s'éclaire à l'aide des documents de Strasbourg (760-762) et d'Attigny.

Dans les trois documents de 757, 760-762 et 762 voisinent, en effet, des prélates de la zone pirminienne avec des évêques et abbés de la zone bourguignonne. Nous relevons, dans la charte pour Arnulfsau : Metz, Toul-Hornbach et Bâle-Murbach d'un côté, Autun et Belley-Saint-Oyand de l'autre. Dans la liste d'Attigny, nous trouvons : Metz, Verdun, (Toul-) Hornbach, Strasbourg, Bâle-Murbach, Constance (-Reichenau-Saint-Gall) et Coire (-Disentis) avec les abbés de Pfävers, Wessobrunn<sup>57</sup> et Altaich de la zone pirminienne et les évêques de Besançon, Belley-Saint-Oyand, Autun, Sion-Saint-Maurice ainsi que les abbés de Flavigny et de Réome. La présence des prélates de la Bourgogne septentrionale s'explique, si nous posons la question des origines de saint Pirmin.

La thèse de l'origine espagnole de saint Pirmin fut formulée en 1927 par dom Jecker et soutenue par lui contre toutes les attaques<sup>58</sup>. Si la ques-

56 Agatheus et Amitto à Nantes et Rennes, Charievius au Mans (DUCHESNE, *Fastes*, II, 346, 368, 339 ss.).

57 Wessobrunn se rattache à la zone pirminienne d'une façon indirecte, par Altaich. Ilsung, le premier abbé de Wessobrunn était un moine d'Altaich (PRINZ, *Frühes Mönchtum*, 429).

58 G. JECKER, *Die Heimat des hl. Pirmin*, Münster 1927. — IDEM, *St. Pirmins Erden- und Ordensheimat*, Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch. (5) 1953, 9-41.

tion de « la patrie terrestre » du saint ne peut être tranchée en toute certitude, dom Jecker a du moins prouvé que l'Europe méridionale, sinon l'Espagne même, était « la patrie spirituelle » de Pirmin, et que saint Fructuose de Braga exerça une influence profonde sur le fondateur de tant de monastères en Austrasie et Allemannie. Les vestiges immédiats conduisent des monastères pirminiens en Bourgogne. Dans une étude récente, dom Jecker démontre que la formule de profession monastique de la Reichenau et de Murbach et le statut ecclésiastique accordée à Murbach par l'évêque Widegern de Strasbourg, étendue ensuite par son successeur Heddo à Arnulfsau, remontent à Flavigny<sup>59</sup>. La parenté existant entre les noms de Widerad, fondateur de Flavigny, et de Widegern ainsi que, dans la génération suivante, entre ceux des évêques Hido d'Autun et Heddo de Strasbourg, permet de supposer des liens de famille entre ces hommes. Les abbayes de Murbach et de Masmünster étaient dédiées à saint Léger, évêque-martyr d'Autun<sup>60</sup>. Widerad de Flavigny gouverna trois églises importantes du diocèse d'Autun : Saint-Andoche de Saulieu, Alise-Sainte-Reine et une basilique dédiée à saint Ferréol<sup>61</sup>. Nous retrouvons le vocable fort rare de saint Andoche à Pfetterhausen, dont l'église était une fondation ducale<sup>62</sup>. Des relations encore mal élucidées existaient entre les Eticons, ducs d'Alsace, et la Bourgogne. Le moine Bobolenus de Luxeuil, disciple de saint Colomban, qui devint plus tard abbé de Bobbio, est dit *Atticorum ex genere* dans un poème contemporain<sup>63</sup>. Adalricus-Etih, le premier Eticon d'Alsace, avait des possessions dans le diocèse de Langres-Dijon que Thierry III donna au monastère de Bèze (diocèse de Langres) après les avoir confisqués<sup>64</sup>. D'après la chronique de Bèze, Adalricus aurait été un fils du duc Amalgaire, fondateur de Bèze<sup>65</sup> et du monastère de Brégille (diocèse de Besançon)<sup>66</sup>. La famille d'Amalgaire

59 G. JECKER, *St. Pirmins Erden- und Ordensheimat*, 18 ss et 24 ss.

60 BRUCKNER, *Regesta*, n° 95 (Masmünster) et 114 (Murbach).

61 PARDESSUS, n° 514, p. 323 ss.

62 BRUCKNER, *Regesta*, n° 122, p. 62 ss.

63 SS, *Rer. Mer.*, IV, 153. Cf. EWIG, *Volkstum und Volksbewußtsein im Frankenreich des 7. Jh.*, *Settimane di studio del Centro italiano V. Caratteri del secolo VI in Occidente*, II, Spoleto 1958, 593, n. 17.

64 PERTZ, n° 46. — F. VOLLMER, *Die Etichonen, Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte*, IV, *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels*, hrsg. G. Tellenbach, Freiburg 1957, 142 ss.

65 *Antiquum Besuensis abbatiae chronicon*, éd. J. Garnier, *Analecta Divionensis*, V, 1875. — Vollmer, 144, rejette ce témoignage.

66 *Analecta Divionensis*, V, 236 ss.

se rattachait donc aux diocèses de Langres et de Besançon. Widerad de Flavigny avait des possessions importantes dans les diocèses de Nevers, Autun, Langres-Dijon et Besançon<sup>67</sup>. Nous retrouvons le nom de Widerad dans la liste abbatiale de Saint-Bénigne de Dijon<sup>68</sup>. Les annales de cette abbaye, où Jacob de Toul et Hornbach fut enterré<sup>69</sup>, ont aussi retenu l'année du sacre de l'évêque Madalvé de Verdun<sup>70</sup>, autre signataire de la convention d'Attigny.

Les témoignages cités font apparaître une province mérovingienne, la Bourgogne septentrionale, composée des diocèses d'Autun, Langres-Dijon et Besançon, et ses relations étroites avec la zone pirminienne. Nous retrouvons cette province, un peu élargie par Belley-Saint-Oyand<sup>71</sup>, dans nos documents conciliaires, exception faite de Langres-Dijon, dont l'absence s'explique par la mainmise de laïcs sur les grandes églises de ce diocèse<sup>72</sup>. Dans l'ancienne Séquanaise, Lausanne subit certainement le même sort, puisque la liste épiscopale ne cite aucun nom entre la fin du VII<sup>e</sup> siècle et l'époque de Charlemagne<sup>73</sup>.

En conclusion, nous avons distingué, parmi les signataires de la convention d'Attigny, cinq groupes de prélates : le groupe bonifacien des provinces de Germanie, Mayence, Cologne<sup>74</sup> et Reims<sup>75</sup> ; les groupes des provinces de Rouen, Sens et Tours ; le groupe de saint Chrodegang représentant les provinces de Trèves<sup>76</sup>, l'évêché de Strasbourg, l'Alémannie et

67 PARDESSUS, II, nos 514 et 587.

68 *Chronique de l'abbaye de Saint-Bénigne de Dijon*, publ. par E. BOUGAUD et Joseph GARNIER, *Analecta Divisionensia*, V, 42 ss. — Un autre Widerad, abbé de Sainte-Colombe de Sens, signa en 762 la convention d'Attigny.

69 DUCHESNE, *Fastes*, III, 64.

70 *Ibidem*, III, 72. — SS, V, 38.

71 Belley appartenait avec Bâle et Lausanne à la province ecclésiastique de Besançon.

72 La chronique de Bèze raconte que Rémi, le demi-frère de Pépin et futur évêque de Rouen, reçut *plurima loca in Burgundia, ...etiam res ad episcopatum ecclesiae Lingonensis pertinentes*, dont entre autres l'abbaye de Bèze. Les moines de Bèze se seraient réfugiés à Luxeuil (*Analecta Divisionensia*, V, 248 ss). Les églises de Saint-Bénigne et Bèze, appauvries et ruinées, furent ensuite réunies à l'évêché (*ibidem*, 69, n. 4 et 249 ss). On notera toutefois que l'évêque Erlolfe de Langres assista au concile romain de 769, peu après la mort de saint Chrodegang (DUCHESNE, *Fastes*, II, 188).

73 DUCHESNE, *Fastes*, III, 220.

74 L'évêque de Cologne n'apparaît pas dans les actes conciliaires de la période de saint Chrodegang, mais il signa la charte de Pépin pour Prüm en compagnie d'un groupe de prélates d'Attigny.

75 L'évêque Tilpin de Reims, absent dans les documents traités par nous, assista au concile romain de 769.

76 L'évêque Weomad de Trèves signa les chartes pour Prüm (762) et pour Lorsch (764). Il est aussi nommé comme un des compagnons de saint Chrodegang au fameux voyage d'Agaune dans la *Vita II Chrodegangi*.

la Bourgogne septentrionale. Nous ajoutons encore un sixième groupe représenté par les évêques-abbés d'Agaune et de Novalaise. La célèbre abbaye de Saint-Maurice d'Agaune était alors gouvernée par Wilcaire, l'ancien métropolitain de Vienne qui administrait aussi le diocèse de Sion<sup>77</sup>. Agaune était un des hauts lieux de la Gaule franque. Grand martyrium, abbaye royale et point d'appui stratégique au passage du Grand Saint-Bernard, le monastère ne pouvait être négligé ni par le roi ni par le chef de l'Église franque. L'abbaye de Novalaise eut une importance stratégique analogue dans la région du mont Cenis, passage de premier ordre dans les expéditions de Pépin contre les Lombards. Son fondateur, le patrice Abbon, avait été un des rares partisans de Charles Martel dans le Sud-Est de la Gaule. Les abbés du monastère semblent avoir gouverné pendant quelque temps le diocèse de Maurienne<sup>78</sup>. Au groupe d'Agaune-Novalaise, on pourrait rattacher aussi Coire-Disentis aux passages des Grisons, que nous avons rangés plus haut parmi les églises de la zone pirminienne.

La distinction des différents groupes d'églises gagnées à la réforme nous permet de saisir mieux la portée de celle-ci. L'extension de la réforme sur la province de Besançon et la frange septentrionale de la Lyonnaise s'explique par des relations antérieures de ces pays avec la Francie, l'Alsace et l'Alémannie, la pointe poussée vers le Midi (Sion, Maurienne) par des raisons politiques et stratégiques. Non seulement l'Aquitaine en révolte contre les Carolingiens, non seulement la Provence (provinces d'Arles, Aix, Embrun) et la Narbonnaise, mais aussi la Bourgogne rhodanienne (provinces de Vienne et de Lyon) sont restées à l'écart du mouvement. On a toutefois fait un premier effort pour réorganiser ces provinces vers la fin de la vie de Chrodegang († 766) ou de Pépin († 768). Car nous trouvons les évêques des anciennes métropoles de Lyon, Bourges et Narbonne au concile romain de 769<sup>79</sup>, et nous apprenons que le roi Pépin mit fin, en 767, à la vacance du siège de Vienne par la nomination d'un évêque<sup>80</sup>.

77 DUCHESNE, *Fastes*, I, 11.

78 Asinarius de Novalaise apparaît dans la liste d'Attigny parmi les abbés, il n'y porte pas le titre d'évêque. Mais il est permis de supposer qu'il administra le diocèse de Maurienne. « Après Walchunus (l'évêque de Maurienne contemporain d'Abbon), le Grand Catalogue insère un Witgarius, qui paraît être plutôt un abbé de la Novalaise » (DUCHESNE, *Fastes*, I, 241 n. 3). La liste épiscopale de Duchesne ne contient qu'un seul nom entre Walchunus († vers 740) et Joseph (attesté vers 853) : celui de Mainardus qui fut enterré à Novalaise.

79 *Liber pontificalis*, I, 473. — DUCHESNE, *Fastes*, I, 305 (Narbonne), II, 30 (Bourges), et 171 (Lyon).

80 DUCHESNE, *Fastes*, I, 209.

La réorganisation de ces provinces devait donc débuter par la restauration des anciennes métropoles. Les premiers pas furent faits pour la Bourgogne rhodanienne, l'Aquitaine première et la Narbonnaise, pas encore pour l'Aquitaine seconde (Bordeaux), la Gascogne (Auch-Eauze) et la Provence. C'est fort probablement en vue de la réorganisation ecclésiastique de tous ces pays que Pépin choisit Wilcaire de Sens comme successeur de saint Chrodegang en tant qu'archevêque du royaume<sup>81</sup>.

Nous ne savons pas si la réorganisation de la Gaule méridionale et des pays au nord de la Loire commença déjà sous Chrodegang ou seulement sous Wilcaire. Partant de la Germanie bonifacienne, le mouvement de réforme s'est étendu de toute façon sous Chrodegang sur les pays de base du royaume mérovingien — la Francie et la zone franco-burgonde<sup>82</sup> — et l'Alémannie pirminienne. La présence temporaire de deux abbayes bavaroises fut rendue possible par la soumission passagère du duc Tas-silon, qui prit la Bavière en fief des mains du roi Pépin en 757, à l'assemblée de Compiègne. Cette soumission prit fin un an après l'assemblée d'Attigny par le « herisliz » de 763. L'émancipation du duché de la tutelle franque entraîna aussi la défection de l'Eglise bavaroise.

Nous n'osons brosser un tableau des centres ecclésiastiques restés intacts pendant la turbulente période de Charles Martel — ce qui exigerait des études de détail plus poussées. Nous nous bornons à constater que le père du roi Pépin laissait un souvenir excellent dans le diocèse de Metz<sup>83</sup> et sans doute aussi à Tongres-Liège, dont l'évêque assura, avec ceux de Noyon, Meaux et Wurzburg et certains abbés ou abbés-évêques, la continuité de la réforme. Les progrès réalisés sous Chrodegang sont évidents : réorganisation de diocèses, notamment dans les provinces de Rouen et de Sens, adhésion d'autres provinces à la réforme (Tours, Trèves, Bourgogne septentrionale, Besançon, Alémannie, Rétie) et fusions des différents groupes sous l'égide de l'archevêque des Francs. La victoire fut acquise à Attigny, malgré la défection postérieure de la Bavière. On pouvait alors penser à la réorganisation ecclésiastique de la Gaule méridionale.

81 BüTTNER, *Mission und Kirchenorganisation in Frankenreich*, 467.

82 Sur les provinces royales mérovingiennes et carolingiennes, cf. EWIG, *Die fränkischen Teilreiche im 7. Jh.*, Trierer Zeitschrift (22) 1953, 85-144. — IDEM, *Beobachtungen zur politisch-geographischen Terminologie des fränkischen Großreiches und der Teilreiche des 9. Jh.*, Spiegel der Geschichte, Festgabe J. Max Braubach, Münster 1964, 99-140. — IDEM, *Descriptio Franciae. Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, I, Düsseldorf 1965, 143-177.

83 Vita II Chrodegangi 7-9, SS, X, 556 ss.

Gardons-nous toutefois de généraliser trop vite le témoignage de nos sources. Les résultats étaient parfois plus apparents que réels, la situation restait souvent encore instable. Les sources nous apprennent, en effet, que la continuité de la vie religieuse dans les diocèses était souvent assurée par les monastères, non seulement sous Charles Martel, mais encore sous Pépin. L'excellente étude de dom Frank sur les évêques de monastère<sup>84</sup> devrait être reprise pour élucider cette question. Dans la liste d'Attigny, nous relevons trois catégories de prélats : évêques de cité, abbés-évêques administrant des diocèses<sup>85</sup>, et abbés, dont certains avaient été sacrés évêques<sup>86</sup>. La distinction entre ces trois catégories s'estompaient souvent dans la vie pratique. Bien des évêques de cité gouvernaient des abbayes, comme par exemple ceux de Langres (Saint-Bénigne et Bèze), Bâle (Murbach), Constance (Reichenau et Saint-Gall) et Coire (Disentis). Ils se rapprochaient par là des abbés-évêques administrateurs de diocèses<sup>85</sup> et même des abbés, dont certains semblaient avoir exercé les fonctions de diocésains, au moins temporairement<sup>87</sup>. La *Regula canonicorum* de saint Chrodegang fut sans doute conçue aussi pour remédier à cet état des choses. Mais la confusion entre les ordres ecclésiastique et monastique devait encore durer quelque temps. Elle contribua beaucoup à l'instabilité des réformes et facilita un retour des choses dans certains diocèses qui — comme par exemple Nantes et Orléans — apparaissent dans nos documents pour en disparaître aussitôt. Car on pouvait toujours recourir aux bons offices d'un abbé-évêque, chorévêque ou abbé, lorsque le temporel d'un évêché fut confié à un laïc ou à un clerc des ordres mineurs.

Il y a des diocèses dans l'aire géographique de l'action de saint Boniface et de saint Chrodegang qui n'apparaissent dans aucun de nos documents. Ce sont Utrecht (province de Cologne), Worms (province de

<sup>84</sup> H. FRANK, *Die Klosterbischofe des Frankenreichs, Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums*, 17, Münster 1932.

<sup>85</sup> Williharius episcopus de monasterio s. Mauricii, Yppolitus episcopus de monasterio Eogendi, Jacob episcopus de monasterio Gamundias (Hornbach), Willibaldus episcopus de monasterio Achistadi (Eichstätt) — M.G.H., *Concilia*, II, 1 n° 13, liste d'Attigny — apparaissent dans d'autres documents comme évêques diocésains de Sion, Belley, Toul et Eichstätt (DUCHESNE, *Fastes*, I, 246 ss, III 218 et 64 ; HAUCK, *Kirchengeschichte*, II, 807). Nous avons identifié Hildegang de Soissons, classé dans la liste d'Attigny parmi les évêques de cité, avec l'abbé Childegaudus de Saint-Médard (cf. n. 54). On peut supposer que les abbés-évêques administrateurs de diocèse résidaient dans les monastères et les églises abbatiales figuraient parfois comme cathédrales.

<sup>86</sup> Léger de Corbie porte en 757 le titre d'évêque, en 764, celui d'abbé.

<sup>87</sup> Comme probablement l'abbé de Novalaise (Maurienne, cf. n. 78), peut-être aussi ceux de Corbie (Amiens, cf. n. 84) et de Lobbes (Cambrai), car Theodulfus de monasterio Laubicis signa à Attigny parmi les évêques de cité.

Mayence), Reims, Châlons et Senlis (province de Reims), Lisieux, Sées<sup>88</sup>, Avranches et Coutances (province de Rouen), Rennes (province de Tours), Chartres, Auxerre, Troyes et Nevers (province de Sens), Langres<sup>89</sup> (province de Lyon) et Lausanne (province de Besançon). La plupart de ces évêchés étaient sans doute gravement atteints par les bouleversements de l'époque de Charles Martel. Mais les listes épiscopales nous montrent que la situation variait de diocèse en diocèse. Celles de Châlons et Senlis, de Chartres, Auxerre, Troyes et Nevers contiennent des séries continues de noms. Les lacunes des listes de Reims et de Worms se referment en 748-749 et vers 764, celles d'Utrecht et de Lausanne, à l'époque de Charlemagne. A Lisieux, Sées, Avranches, Coutances et Rennes, la série épiscopale ne recommence que sous Louis le Pieux ou même après. Ces évêchés forment donc évidemment un groupe à part. Ils sont tous situés dans le duché du Mans<sup>90</sup> ou dans la marche de Bretagne<sup>91</sup>. Le retard de la réorganisation ecclésiastique dans ces cités s'explique probablement par leur situation géographique dans une région exposée aux incursions des Bretons et des Normands, où le régime de Charles Martel se prolongeait pour des raisons d'ordre politique ou militaire.

La continuité des listes épiscopales indique sans doute que d'autres évêchés subirent un sort moins dur. Il y avait fort probablement des évêques qui assistèrent aux synodes de saint Chrodegang sans signer les documents de Compiègne et d'Attigny<sup>92</sup>. Mais la continuité des listes est sans doute parfois trompeuse. Tel évêque laïc, tel abbé administrateur de diocèse a pu être inséré dans un catalogue épiscopal sans qu'on ait toujours ajouté à son nom, comme on le fit parfois, la remarque *vocatus episcopus*. Même là où la série des évêques réguliers ne fut guère interrompue, comme à Auxerre ou à Langres, on observe une mainmise des laïcs sur le temporel

88 Nous signalons toutefois la présence de l'abbé de Saint-Evroul à Attigny.

89 L'abbé de Réome était présent à Attigny.

90 Le duché du Mans comprenait fort probablement les cités du Mans, de Sées, Lisieux, Coutances, Avranches, Bayeux et Evreux avec une partie du diocèse de Rouen située à l'ouest de la Seine. Il fut constitué en apanage des princes carolingiens en 748, 790 et 838, et en missaticum en 802 (Ewig, *Descriptio Franciae*, 145 et n. 9).

91 La marche de Bretagne comprenait Nantes et Rennes.

92 Comme par exemple Tilpin de Reims, Wéomade de Trèves et Berethelmus de Cologne. Les évêques de Trèves et de Cologne signèrent la charte pour Prüm, celui de Trèves aussi celle pour Lorsch. Tilpin de Reims apparaît dans les documents pour la première fois en 769 comme signataire du concile de Rome.

de l'évêché<sup>93</sup>. Les évêques d'Auxerre, ruinés et appauvris, devaient attendre l'époque de Charlemagne pour regagner des moyens qui lui permirent de subvenir aux besoins des églises de leur diocèse. A Langres, la réorganisation commença déjà sous Pépin, car l'évêque Erlolfe signa les actes du concile romain de 769<sup>94</sup>.

Les monastères épargnés par la « sécularisation » de Charles Martel jouaient sans doute souvent un rôle important dans la réorganisation des diocèses, servant de pépinières d'évêques et peut-être aussi de prêtres. Abel, candidat proposé en 744 pour le siège de Reims, était un moine de Lobbes (diocèse de Cambrai), et Tilpin, le premier évêque rémois de la nouvelle série, un moine de Saint-Denis<sup>95</sup>. A Worms, la série épiscopale recommence avec un abbé de Wissembourg (diocèse de Spire), et Wissembourg restait rattaché à Worms sous lui et ses deux successeurs<sup>96</sup>. Ce procédé rappelle le règlement analogue pour le siège de Toul, confié avant 757 à l'abbé de Hornbach. Comme Erlolfe de Langres, Erembert de Worms semble avoir été un personnage important, puisqu'il figure, lui aussi, parmi les signataires du concile romain. Ces évêques étaient probablement du nombre des *episcopi quam plurimi* ordonnés *per diversas civitates* par saint Chrodegang, selon Paul Diacre. Car il est à présumer que l'évêque-archevêque de Metz ordonna des évêques surtout dans la province de Trèves et dans les zones pirminienne et franco-burgonde<sup>97</sup>, où il ne pouvait heurter les prétentions des évêques des anciennes métropoles<sup>98</sup>. En conclu-

93 Le temporel d'Auxerre fut distribué à une clientèle bavaroise du roi Pépin, sans doute vers 757 (J. WOLLASCH, *Das Patrimonium beati Germani in Auxerre*, *Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte*, IV, *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels*, Freiburg, 1957, 219 ss). — Le roi Pépin dota du temporel de Langres son demi-frère Remi qui devint plus tard évêque de Rouen (*Chronique de Bèze*, loc. cit., p. 248).

94 Remi, détenteur du temporel de Langres, devint en 755 évêque de Rouen (DUCHESNE, *Fastes*, II, 209 ss). Mais la réorganisation de l'évêché sous Erlolfe commença probablement à une date plus tardive. Cf. J. MARILIER, *Quelques aspects du diocèse de Langres au VIII<sup>e</sup> siècle*, Langres, 1965, 17 ss. Bibliographie sur Erlolfe et Hariolfe, PRINZ, *Frühes Mönchtum*, 258 ss et 368.

95 DUCHESNE, *Fastes*, III, 86.

96 *Ibidem*, 161 ss.

97 Wissembourg appartenait comme Hornbach à la zone pirminienne. L'abbaye avait été fondée comme Hornbach par des aristocrates mosellans. La fondation de Lorsch, abbaye située dans le voisinage de Worms, est contemporaine de la réorganisation du diocèse de Worms. Langres avait des relations anciennes avec la zone pirminienne. Nous rappelons aussi que l'abbé de Wessobrunn, monastère du diocèse d'Augsbourg, avait signé les documents de 757 et 762. Est-ce un hasard qu'Ellwangen, l'abbaye fondée par Hariolfe, se trouve dans le même diocèse d'Augsbourg ?

98 Le silence qui entoure les vingt premières années du pontificat de Tilpin de Reims est du moins surprenant. Faut-il conclure à une rivalité entre lui et l'archevêque des Francs ? Les évêques de Trèves et de Cologne, eux aussi, ne signèrent ni la charte pour Gorze ni la convention d'Attigny. Mais ils signèrent la charte pour Prüm, et l'évêque de Trèves souscrivit aussi à celle pour Lorsch.

sion, nous retenons que certains diocèses n'apparaissant pas dans les documents de saint Chrodegang — dont Worms et fort probablement Langres — furent réorganisés dans les dernières années de saint Chrodegang.

Le tableau de la réforme franque sous Chrodegang, dressé à l'aide de documents conciliaires et de quelques chartes, devrait être complété à l'aide des documents liturgiques et juridiques. Nous nous bornons ici à quelques observations qui paraissent illustrer certains aspects de notre sujet.

Nous constatons d'abord que les sacramentaires « dits gallicans » les plus importants furent rédigés ou écrits dans la Bourgogne septentrionale : c'est-à-dire le *Missale Gothicum* (vers 700)<sup>99</sup>, le *Missale Bobbiense* (VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)<sup>100</sup>, et la première partie du *Missale Gallicanum Vetus* (fin du VII<sup>e</sup> siècle)<sup>101</sup>. Autun et Luxeuil semblent avoir été les centres liturgiques les plus importants de cette région. La seconde partie du *Gallicanum Vetus* provient du Nord-Est de la France, le *Missale Francorum* est d'origine poitevine<sup>102</sup>.

Le *Gothicum* et le *Bobbiense* contiennent des textes apparentés. Ils portent une empreinte « espagnole » dont témoignent aussi les cultes de sainte Eulalie (*Gothicum*) et de sainte Eugénie (*Bobbiense*). Le *Gothicum* montre des rapports de culte avec Autun (Sinfurianus, Andochius, Leudegarius), Langres-Dijon (Benignus), Besançon (Ferreolus et Ferrucio) et

<sup>99</sup> *Missale Gothicum*, éd. L.-C. Mohlberg, Rome 1961 (*Rerum ecclesiasticarum monumenta, Series Maior, Fontes*, V). — Cf. C. VOGEL, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, *Settimane di studio...* VII. *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all' 800*, I, Spoltore 1960, 202. — Vogel indique l'Est de la France comme région de provenance ; Mohlberg se prononce pour Autun et cite l'avis de dom Morin qui avait proposé Munster en Alsace.

<sup>100</sup> *The Bobbio Missal*, éd. J.-L. Legg, Londres 1927 (Henry Bradshaw Society 63) = Fac-similé. — E.-A. LOWE, *The Bobbio Missal* (*ibidem*, 53), Londres 1920. — Je n'ai pu utiliser pour cette étude que les *Notes and studies* de Wilmart, Low and Wilson (*ibidem*, 61, Londres 1924). — Le *Bobbiense* fut rédigé selon Vogel en France par un Irlandais ; Wilmart et Lowe donnent des indices pour Luxeuil.

<sup>101</sup> *Missale Gallicanum Vetus*, éd. L.-C. Mohlberg, Eisenhöfer et Siffrin, Rome 1958 (*Rerum eccl. mon., Series Maior, Fontes*, III). — Vogel : fin du VII<sup>e</sup> siècle probablement, du scriptorium de Luxeuil, originaire de la région Rhin-Moselle. — Les éditeurs citent l'avis de Traube (Luxeuil, début du VIII<sup>e</sup> siècle), Zimmermann (certaines parties : Rhin-Moselle, peut-être Lorsch) et Bischoff (première partie de Luxeuil, seconde partie d'un centre du Nord-Est de la France).

<sup>102</sup> *Missale Francorum*, éd. L.-C. Mohlberg (*Rerum eccl. mon., Series Maior, Fontes II*), Rome 1957. — Date et origine : première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, Poitiers.

Agaune (Mauricius cum sociis)<sup>103</sup>. Le *Bobbiense* est le premier témoin de l'élargissement gallican de la série des saints du canon par les docteurs d'Eglise Hilaire, Martin, Ambroise, Augustin, Grégoire, Jérôme et Benoît<sup>104</sup>.

Le sacramentaire de Gellone, dont nous parlerons encore, contient la plus ancienne litanie du continent parvenue à nous<sup>105</sup>. Elle est fort brève. La série des saints invoqués se compose de quatre apôtres (Pierre, Paul, André, Jean), de cinq martyrs (Laurent, Etienne, Maurice, Nazaire, Symphorien) et de trois évêques confesseurs (Martin, Mélaine, Germain). L'horizon de cette litanie est nettement bourguignon, et plus particulièrement autunois<sup>106</sup>. Le seul « étranger » est saint Mélaine de Rennes. Mais le problème posé par sa présence n'est pas insoluble. Le premier signataire de la donation faite par Widerad à Flavigny en 719 est un évêque Moderamnus que nous proposons d'identifier avec Moderamnus de Rennes, chassé de son siège sous Charles Martel. L'évêché d'Autun était vacant à cette époque. Nous pensons que l'évêque de Rennes, réfugié à Autun, en administrait alors les *spiritualia*<sup>107</sup>. L'introduction de saint Mélaine dans une litanie autunoise s'expliquerait ainsi. Nous notons toutefois encore que saint Dizier, le patron du bourg qui porte son nom dans le territoire de Belfort (diocèse de Besançon), était également originaire de Rennes. Son

103 Saint Andoche et saint Bénigne n'ont pas de messes propres, mais sont commémorés dans l'*immolatio* de la fête de saint Symphorien (Mohlberg p. XXVI). Saint Saturnin de Toulouse et saint Martin de Tours ont un *proprium*. Le culte de saint Martin était tellement répandu en Gaule franque qu'il ne fournit aucun indice de localisation. La fête de saint Sernin est plus caractéristique et peut indiquer un courant liturgique venant du Sud-Ouest. Nous avons déjà relevé la teinte « espagnole » du *Missale*.

104 Les deux premiers noms de la série élargie se trouvent aussi dans le Canon du *Missale Francorum* (éd. Mohlberg, p. 32).

105 Paris, BN, lat. 12048 fol. 184r. — Cf. Ernst H. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae. A study in liturgical acclamations and medieval ruler worship* (Univ. of California publ. 33), Berkeley-Los Angeles 1946, 35.

106 Saint Maurice = Agaune, saint Germain = Auxerre, saint Nazaire et saint Symphorien = Autun (saint Nazaire, patron de la cathédrale d'Autun). L'invocation de saint Martin ne fournit aucun indice, puisque le culte de l'évêque de Tours était universellement répandu. Saint Maurice, archimartyr des Gaules, et saint Germain d'Auxerre étaient également fort populaires à l'époque franque. On notera que saint Germain occupe une place de choix dans la partie du *Gallicanum vetus* originaire de Luxeuil. Mais les saints « caractéristiques » de la litanie sont Nazaire et Symphorien.

107 PARDESSUS, II, 399 n° 587. — DUCHESNE, *Fastes*, II, 346. La liste épiscopale d'Autun ne contient aucun nom entre 696 et 762 (DUCHESNE, II, 181). Les particularités de la charte de Widerad, dont nous ne pouvons parler ici, s'expliquent par la vacance du siège. Moderamnus, le premier signataire après Widerad, semble prendre la place que l'évêque diocésain occupe dans les autres chartes de ce genre. Moderamnus de Rennes mourut, il est vrai, dans son monastère de Berceto en Italie. Mais nous ignorons les étapes de sa vie : un séjour plus ou moins prolongé à Autun n'est nullement impossible.

activité dans la région de Belfort se place au premier tiers du VIII<sup>e</sup> siècle, de toute façon avant 731-732<sup>108</sup>.

La litanie de Soissons est la seconde en date, selon la tradition manuscrite. Elle est inscrite dans le célèbre manuscrit de Montpellier qui nous a livré aussi le premier texte des *Laudes regiae*<sup>109</sup>. La composition est antérieure à 745, puisque la litanie invoque encore Oriel, Raguel et Tobiel, les trois archanges apocryphes interdits à la suite par le pape Zacharie à la demande de saint Boniface. Le nombre des martyrs, confesseurs, vierges et saintes femmes invoqués s'élève à 169, et des saints orientaux voisinent avec ceux de Rome, d'Italie, d'Espagne et de Gaule. Puisqu'il est impossible de donner ici une analyse générale des cultes, nous nous bornons à relever les saints d'Espagne et de Gaule faciles à identifier<sup>110</sup>.

La série des saints d'Espagne n'est pas longue, mais fort caractéristique. Les vierges sont introduites par Eulalie et Eugénie<sup>111</sup>. A côté de saint Vincent de Saragosse, dont le culte était fort répandu en Gaule franque, nous trouvons saint Euloge de Tarragone et saint Fructuose de Braga. L'invocation de saint Fructuose est révélatrice, puisque dom Jecker a démontré l'influence exercée par ce grand homme d'Église sur saint Pirmin.

L'horizon des saints gallo-francs est nettement neustro-burgonde. Les pays d'outre-Rhin ne sont pas représentés, à moins qu'on n'identifie l'énigmatique Abrit avec Afra d'Augsburg. En dehors des saints de Reims (Timotheus et Apollinaris, Remedius, Magra) et de Châlons (Memmius,

108 *M.G.H., SS, rer. Mer.* VI, 51 et 55 ss. La Vie mentionne Willicharius, duc des Alamans, attesté ailleurs pour les années 709-712. Saint Dizier était un des patrons de l'église de Pfetterhausen donnée en 731-732 à l'abbaye de Murbach par le comte Eburohard d'Alsace, qui donna en 735-737, à la même abbaye, aussi la bourgade de Saint-Dizier (BRUCKNER, *Regesta*, nos 122 et 127).

109 Ms II 409 de la faculté de médecine de Montpellier. — Edition commentée : M. COENS, *Anciennes litanies de saints, Analecta Bollandiana*, 62, 1944, 131-142. — Pour le manuscrit, cf. W. NEUMÜLLER - K. HOLTER, *Der Codex Millenarius*, Linz 1959, 132 ss (cité d'après B. BISCHOFF, *Panorama der Handschriftenüberlieferung, Karl der Große, Lebenswerk und Nachleben*, II, 246). Le psautier de Montpellier, la partie principale du manuscrit, fut écrit en Bavière pour le duc Tassilon, donc avant 788. La litanie et les *Laudes regiae* furent copiées après 788 et avant 794 à Notre-Dame de Soissons.

110 Certains cultes étrangers ont pris racine en Gaule à la suite de translations et se rattachent donc à des centres religieux du royaume. Ils nous fourniraient des indices précieux pour l'analyse historique de la litanie de Soissons, si nous savions les localiser en Gaule d'une façon précise. Mais nous ignorons encore beaucoup du cheminement des cultes. C'est pourquoi nous avons attribué des saints étrangers à une cité gallo-franke seulement dans certains cas bien connus comme celui de Mammès, saint oriental devenu patron de la cathédrale de Langres.

111 On notera que ces deux vierges martyres apparaissent très tôt en Gaule, par exemple chez Venance FORTUNAT, *Auctores antiquissimi*, IV, 1, p. 179 (Carm. VIII, no 1 : Eugénie), 182 et 185 (Carm. VIII, no 3 : Eugénie et Eulalie), 192 (Carm. VIII, no 4 : Eugénie), 239 (Carm. X, no 7 : Eugénie).

Pusinna), le seul Austrasien invoqué est Lambert de Liège. La Gaule méridionale n'est pas entièrement absente. Nous relevons les noms de Saturinus de Toulouse (province de Narbonne, duché d'Aquitaine), Fronto de Périgueux, Hilarius et Radegundis de Poitiers (province de Bordeaux), Sulpicius et Austrigisilus de Bourges, Honoratus et Caesarius d'Arles, Silvester de Chalon (province de Lyon)<sup>112</sup>. Peut-être faut-il ajouter à cette liste quelques saints orientaux, par exemple saint Polycarpe, dont le culte se rattache à Lyon, Autun ou Dijon<sup>113</sup>.

Dans l'ensemble, la liste des saints de la Gaule méridionale ne comprend guère que des martyrs (saint Sernin), des évêques (saint Hilaire, saint Sulpice, saint Outrille, saint Honorat et saint Césaire) et une sainte royale (sainte Radegonde) bien connus<sup>114</sup>. Beaucoup plus caractéristique est la série des saints de la Bourgogne septentrionale qui nous ramène à Autun (Symphorianus, Leudegarius), Langres (Mammès, Speusippus, Eleusippus, Meleusippus, Leonilla, Junilla, Theodosia), Besançon (Ferreolus, Paulinus, Donatus) et Agaune (Mauricius, Victor, Félix, Exuperius, Candidus et socii)<sup>115</sup>. Langres semble avoir fourni le groupe le plus important de cette série.

L'empreinte neustrienne de la litanie est beaucoup plus nette encore que l'empreinte bourguignonne. Nous citons parmi les suffragants neustriens de la province de Reims : Soissons (Crispus et Crispinianus ; Rufinus, Valerius et Eugenius ; Divitianus, Medardus, Bantaridus, Vodoalus, Leodardus, Drauscius, Medrisma), Noyon (Quintinus, Eligius), Beauvais (Lucianus, peut-être Justus), Cambrai-Arras (Gaugericus, Vedastus) et Amiens (Firminus). On retrouve aussi les patrons des abbayes de Saint-Amand

<sup>112</sup> A moins qu'il ne s'agisse ici du pape Silvestre ou de l'abbé de Réome (diocèse de Langres) du même nom.

<sup>113</sup> Saint Irénée de Lyon était un disciple de saint Polycarpe de Smyrne. La légende lui a attribué d'autres disciples : Andochius, Thyrsus, Félix, Andeolus et Benignus (*Doyé, Heilige und Selige der kath. Kirche*). Les trois premiers se rattachent à Autun, saint Bénigne à Dijon (DUCHESNE, *Fastes*, I, 51 ss.).

<sup>114</sup> Puisque l'identification de saint Silvestre est incertaine, il ne reste qu'un seul nom de marque locale, celui de saint Front de Périgueux. Or, nous savons que Cambrai avait des domaines dans le Périgord. Le culte du patron de Périgueux a donc pu être adopté par Cambrai ou une autre cité épiscopale de Neustrie. Dans ce cas, saint Front indiquerait un centre neustrien plutôt qu'aquitain.

<sup>115</sup> Speusippe, Eleusippe et Meleusippe, d'un côté, les martyrs d'Agaune, de l'autre, forment un groupe. — Theodosia figure aussi parmi les saints vénérés à Montier-en-Der (diocèse de Châlons). — Saint Ferréol pourrait être identifié avec son homonyme de Vienne, saint Paulin avec l'évêque de Trèves du même nom. Mais la structure générale de la litanie suggère plutôt leur identification avec les saints de Besançon dont les évêques apparaissent dans l'entourage de saint Chrodegang.

(diocèse de Cambrai), Saint-Riquier et Péronne (diocèse d'Amiens) et de Saint-Omer (diocèse de Thérouanne)<sup>116</sup>. Nous avons déjà mentionné les saints de Reims et de Châlons. A la province de Reims appartiennent probablement aussi les « saintes femmes » Spes, Fides et Caritas. Tout compte fait, il n'y a que deux cités de la Belgique seconde qui sont absentes : Senlis et Laon<sup>117</sup>. La contribution de Soissons est hors pair ; mais il reste à savoir si la longue série des saints de ce diocèse remonte à la rédaction primitive ou à une recension postérieure de la litanie<sup>118</sup>.

A côté de la province de Reims, nous trouvons celles de Sens, Tours et Rouen, mais avec un nombre sensiblement inférieur de cultes. La Sénonie est représentée par Sabinianus et Columba (Sens), par Dionysius, Rusticus et Eleutherius, Germanus et Genovefa (Paris), par Anianus (Orléans), Patroclus et Lupus (Troyes)<sup>119</sup>. Nous notons l'absence des diocèses de Chartres, Auxerre, Meaux et Nevers. La province de Tours n'a fourni que des saints de la métropole (Martinus, Briccius) et d'Angers (Albinus), celle de Rouen n'est représentée que par la métropole (Gildardus, Auduinus).

La répartition géographique des cultes gallo-francs de la litanie correspond d'une façon frappante à l'aire géographique des conciles francs en Neustrie et Bourgogne. Mais on note aussi quelques divergences : l'absence de Meaux et de Laon, la présence de Reims et de Châlons. Or, nous savons que Pépin réunit en 744 les évêques de Neustrie et de Bourgogne à Soissons et que le rétablissement des métropoles de Reims, Rouen et Sens y était à l'ordre du jour. La chronologie, la tradition manuscrite et l'horizon géographique de la litanie nous semblent indiquer d'une façon assez nette que celle-ci fut en effet rédigée et chantée en 744 au concile de Soissons<sup>120</sup>. Le nombre des évêques réunis en 744 à Soissons s'éleva à vingt-trois<sup>121</sup>. Nous comptons dix-neuf évêchés neustro-burgondes — Reims

116 Le patron de Péronne était Furseus, qui apparaît aussi à Lagny (diocèse de Meaux). On notera la présence des patrons des abbayes de Saint-Médard (diocèse de Soissons), Saint-Quentin (diocèse de Noyon) et Saint-Vaast d'Arras, cités ci-dessus parmi les saints de diocèses.

117 Le diocèse de Thérouanne est représenté par Audomarus, évêque et fondateur de Saint-Omer.

118 Nous rappelons que la rédaction primitive est antérieure à 745, tandis que le manuscrit date de 788-794 (cf. n. 109).

119 Saint-Savinien se rattacherait plutôt à Troyes, selon le père Coens (*Anal. Boll.*, 62) 1944, 140). Quant à Germanus, nous pensons qu'il s'agit de saint Germain de Paris plutôt que de son homonyme d'Auxerre.

120 Nous n'excluons pas une insertion postérieure de certains saints, comme par exemple sainte Pétronille, après 744.

121 ...hanc decretam, quam XXIII episcopi cum aliis sacerdotibus vel servis Dei una cum consenso principum Pippino vel optimatibus Francorum consilio constituerunt (*M.G.H., Concilia*, II, 1 n° 4, p. 36).

et Châlons compris — représentés par leurs saints dans la litanie de Soissons<sup>122</sup>. Ces chiffres se rapprochent suffisamment pour fournir un autre indice à l'appui de notre hypothèse<sup>123</sup>.

L'absence de Meaux de la litanie de Soissons pose un problème, puisque les évêques de cette cité joueraient apparemment un rôle de premier ordre dans la réforme de l'Église franque. Elle s'explique peut-être par une vacance temporaire. L'essor de Meaux commença avec l'évêque Romain qui assista au concile de 747<sup>124</sup>. L'ordination de Romain est inscrite dans le célèbre manuscrit de Gellone datant de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle et provenant vraisemblablement de Sainte-Croix de Meaux restaurée par Romain et son successeur Vulfram<sup>125</sup>. C'est de cette abbaye que le roi Pépin fit

122 Autun, Langres, Besançon et Sion. — Reims, Châlons, Soissons, Noyon, Beauvais, Cambrai, Amiens, Thérouanne. — Sens, Paris, Orléans, Troyes. — Tours et Angers. Rouen. — Avec Liège (saint Lambert) on atteindrait le nombre de vingt évêchés. Mais saint Lambert semble figurer dans la litanie plutôt comme patron de la dynastie carolingienne, puisque le diocèse de Tongres-Liège appartenait sans doute au *regnum* de Carloman. La part d'héritage de Carloman comprenait probablement aussi Cambrai, puisque le frère de Pépin réunit ses prélat à Estinnes, palais situé dans les limites de ce diocèse. Les évêques de Cambrai et de Liège ont toutefois pu assister au concile de Soissons comme députés de Carloman ou du concile d'Estinnes.

La liste des évêques de Soissons pourrait être complétée par les suffragants de Rouen (Evreux, Bayeux) et de Tours (Nantes, Le Mans) qui apparaissent dans les documents conciliaires de la période de saint Chrodegang. Mais nous n'excluons pas entièrement la présence de certains prélates de la Gaule méridionale, comme par exemple de l'évêque Domnolus de Mâcon, qui reçut en 743 un privilège de Pépin (DUCHESNE, *Fastes*, I, 198).

123 La composition du concile de Soissons s'éclairerait, si nous avions des renseignements précis sur le partage du royaume entre Pépin et Carloman, sur lequel les sources se prononcent d'une façon trop sommaire. Les limites mérovingiennes entre l'Austrasie et la Neustrie ne semblent pas avoir été observées ; car Reims, ancienne cité austrasienne, fut probablement attribuée à Pépin, tandis que Cambrai, ancienne cité neustrienne, semble avoir été rattachée à la part de Carloman (cf. note 122). L'absence des saints de Laon de la litanie de Soissons permet de conclure à l'attribution de ce diocèse au royaume de Carloman. Nous nous contentons de ces observations, puisque la question des premiers partages carolingiens exige des études plus approfondies qui dépasseraient le cadre de notre article.

124 Il est mentionné dans la lettre du pape Zacharie de 748 (DUCHESNE, *Fastes*, II, 478).

125 Dom WILMART, *Revue Bénédictine* (42) 1930. — Pour la date et l'origine du manuscrit : Lowe, *CLA*, V, 618. — B. BISCHOFF, *Panorama der Handschriftenüberlieferung*, 236. M. Bischoff m'a communiqué fort aimablement, dans une lettre, les indices pour la localisation du manuscrit à Sainte-Croix de Meaux. J'en cite avec sa permission le passage suivant : « Als Lowe und ich Ende der 40er Jahre an der Hs arbeiteten, entdeckte ich, daß in zwei Initialen der Name David stand und schloß daraus, daß aller Wahrscheinlichkeit nach dies ein Selbstzeugnis des Schreibers sei. Da dieser Name außerdem zweimal für Sainte-Croix (Meaux) im Reichenauer Verbrüderungsbuch bezeugt ist, ...also nahe genug Rebais, woran auch wir zuerst gedacht hatten, so kam die CLA Formulierung zustande : written... probably in the monastery of the Holy Cross at Meaux. Daß die Inventio s. crucis mit besonderer Liebe ausgestaltet ist, und daß die Hs Benedictiones episcopales enthält, also wohl für einen Bischofssitz geschrieben wurde, lieferte zusätzliche Argumente. Daß aus Rebais ein Ahne der Hs gekommen sein mag, aber nicht notwendigerweise diese selbst, hat schon Wilmart vorsichtig herausgearbeitet... ».

venir les moines qu'il installa en 762 dans son monastère de Prüm<sup>126</sup>. Le manuscrit de Gellone contient la première litanie de Gaule déjà citée, le martyrologe hiéronymien et le sacramentaire gélasien dit « de Pépin », un des premiers témoins de la « romanisation » de la liturgie franque sous les Carolingiens. L'ancêtre du manuscrit semble provenir de Flavigny<sup>127</sup> ; il passa à Meaux probablement par l'abbaye de Rebais<sup>128</sup>. La chronologie de ce cheminement de manuscrits est fixée par la date de la compilation primitive du Gélasien (740-750 ou 754-760) et celle du manuscrit de Gellone (770-780 ou fin du VIII<sup>e</sup> siècle)<sup>129</sup>. Mais les relations entre Flavigny-Autun et Rebais-Meaux semblent remonter à une époque antérieure. Car saint Pirmin avait des attaches à la fois avec Flavigny et probablement avec Meaux<sup>130</sup>.

Un texte espagnol, célèbre dans l'histoire du droit canon, semble témoigner de la persistance des liens créés par saint Pirmin et les ducs et évêques d'Alsace entre Autun et Strasbourg. Car c'est à Strasbourg que nous repérons les premières traces de la réception carolingienne de la *Collectio Hispana* qui y fut transcrise par ordre de l'évêque Rachio. Elle réapparaîtra vers le milieu du IX<sup>e</sup> siècle, déjà retouchée par l'atelier isidorien, à Autun<sup>131</sup>. A la lumière des documents cités, il nous semble probable que la collection fut transmise à Strasbourg par Autun.

En conclusion, nous retenons que la Bourgogne septentrionale semble avoir rempli une fonction importante à l'époque de transition entre les Mérovingiens et les Carolingiens. Gardienne des traditions liturgiques gallicanes, elle resta néanmoins ouverte aux influences venant d'Espagne et de Rome qu'elle transmit en Neustrie, Austrasie et Allemannie-Rétie.

126 E. BOURGUE, *Etudes sur les sacramentaires romains*, II. Les textes remaniés 1. Le Gélasien du VIII<sup>e</sup> siècle, Québec 1952, 225 (cité d'après Vogel). — C. VOGEL, *Les échanges liturgiques*, 241 (calendrier ramenant à saint Prix, invocation de saint Prix comme *patronus*). — Nous avons dit plus haut que la brève litanie du manuscrit nous ramène également à Autun.

127 Le martyrologe hiéronymien contient les notes suivantes : VII kl. Juli Resbacis mon. dedicatis eccl. s. Audoini episcopi. — VII kl. Sept. Resbacis mons. s. Quutualdi mart. — III kl. Sept. Resbacis mon. depositio Aligilli abbatis (BN, lat 12048, fol. 270<sup>r</sup> et 272<sup>r</sup>).

128 Date de 740-750 proposée par Andrieu, celle de 754-760 par Klauser ; cf. VOGEL, *Les échanges liturgiques*, 241 ss. Vogel date le manuscrit de Gellone de 770-780 (p. 243 ss), Lowe-Bischoff proposent la fin du VIII<sup>e</sup> siècle.

129 Pour Flavigny, cf. n. 59. Pour Meaux : *Vita Pirminii* = SS, XV, 21. Mais l'identification du *castrum Melcis* de la *Vita* avec Meaux a été contesté. — D'autres relations ont pu exister entre Flavigny et Sens, la métropole de Meaux. Car l'abbé de Sainte-Colombe, qui signa la convention d'Attigny, porte le nom de Widerad.

130 P. FOURNIER. — G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, I, 1931, 101 ss et 138 ss.

S'il est permis de conclure des saints invoqués dans la litanie de Soissons aux évêchés et abbayes représentés au concile de 744, on obtient une liste de dix-neuf ou vingt diocèses, dont Autun, Langres, Besançon et Sion (Agaune), Sens, Paris, Orléans et Troyes, Tours, Angers et Rouen. Mais saint Boniface n'avait pas d'emprise sur ces prélates<sup>131</sup>. Nous retrouvons par contre presque tous les évêques de ces diocèses dans l'entourage de saint Chrodegang en 757 ou 762. Il est donc évident que l'évêque-archevêque de Metz sut s'imposer à tous les groupes et factions du clergé franc.

Saint Chrodegang était un promoteur de la « romanisation » de la liturgie, selon le témoignage de Paul Diacre qui est corroboré par la liste stationnelle de Metz. La réception de la liturgie romaine fut probablement décidée lors du séjour du pape Etienne II en Francie, donc en 754<sup>132</sup>. La *Regula canonicorum* de saint Chrodegang date de la même année. Elle faisait sans doute partie d'un programme d'ensemble, mais visait plus particulièrement l'ordre juridique en établissant une distinction nette entre le clergé séculier et les moines. Le document par excellence de la « romanisation liturgique » est le sacramentaire gélasien « de Pépin ». La filière du manuscrit de Gellone remonte probablement de Sainte-Croix de Meaux par Rebais à Flavigny. Nous avons vu que ces trois abbayes adhéraient à la convention d'Attigny de 762. Les relations entre Flavigny et Meaux semblent même dater d'une période antérieure. Les évêques de Meaux, abbés de Sainte-Croix, apparaissent dès 747 dans l'entourage de saint Boniface et de saint Chrodegang ; ils occupaient un rang de premier ordre dans le conseil du roi. Il n'est donc pas impossible que nous atteignions, par le manuscrit de Gellone, un groupe d'ecclésiastiques chargé par le roi ou son archevêque à rédiger un sacramentaire selon la liturgie de Rome. La réponse à cette question sera peut-être donnée un jour par les liturgistes.

Eugen EWIG.

<sup>131</sup> Seul l'évêque de Rouen est cité dans la lettre du pape Zacharie de 748.

<sup>132</sup> C'est l'avis de M. Klausner qui découvrit la liste stationnelle. Cf. aussi le témoignage de Walafrid Strabon (n. 35).

## LA RÈGLE DE SAINT CHRODEGANG

### Etat de quelques questions

Si la Règle des chanoines<sup>1</sup> fut certainement un des grands titres de gloire de saint Chrodegang, son importance n'a pas toujours été reconnue à sa juste valeur. En effet, elle a été généralement étudiée par rapport au mouvement canonial qui commence à l'époque de Grégoire VII, avant de se développer au XII<sup>e</sup> siècle, et aussi par rapport à la Règle promulguée au concile d'Aix-la-Chapelle (816) qui en reprend les principales dispositions<sup>2</sup>, sans même nommer leur auteur. La véritable portée de l'initiative de l'évêque de Metz apparaît quand on suit l'ordre chronologique<sup>3</sup>. Les conciles mérovingiens avaient déjà prévu que le clergé vivrait autour de

---

1 Sur la Règle de saint Chrodegang, voir la bibliographie que nous avons donnée dans CATHOLICISME, s.v. *Chrodegang (Règle de saint)* ou celle, moins complète, de C. BIHLMAYER et H. TUCHLE, *Histoire de l'Eglise*, (trad. franç.), t. 2 (Mulhouse 1963), note 96, p. 362, à laquelle on ajoutera H. von SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen 1921, surtout p. 576 sq., Th. SCHIEFFER, *Angelsachsen und Franken*, dans *Abhandlungen (der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse) der Akademie der Wissenschaften und Literatur*, Mainz 1950, n° 20, 30-36 et 79-81, et dom J. LECLERCQ, dans J. LECLERCQ, F. VADDENBROUCKE et L. BOUYER, *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961, p. 96-97.

2 Otto HANNEMANN, *Die Kanonikerregeln Chrodegangs von Metz und der Aachener Synode von 816 und das Verhältnis Gregors VII. dazu*, (Inaugural-Diss.) Greifswald 1914, et Charles DEREINE, art. *Chanoines*, dans le *Dictionn. d'hist. et de géogr. ecclés.*, 12 (1953), surtout col. 364-375.

3 L'importance de la Règle a été bien vue par des canonistes comme C. DE CLERCQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, 1 (Louvain 1936), p. 146-155, par des archéologues, ainsi par J. HUBERT, *La vie commune des clercs et l'archéologie*, dans *La Vita communis del clero nei secoli XI e XII*, Milan 1962, p. 91-93, et *Les origines de Notre-Dame de Paris*, dans *Rev. d'histoire de l'Eglise de France*, 50 (1964), p. 23 (et note 51, la bibliographie), et par les historiens de la spiritualité, v. les bonnes remarques de dom J. LECLERCQ dans l'ouvrage cité à la note 1, p. 96-97.

l'évêque ou de l'archiprêtre dans la *domus ecclesiae* ; mais cette institution semble avoir beaucoup souffert de la décadence du VII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. C'est donc au départ de la renaissance carolingienne, dans le prolongement des efforts réformateurs de saint Boniface, que l'initiative de saint Chrodegang peut être considérée selon ses véritables dimensions. Encore faut-il l'étudier pour elle-même et en elle-même.

Le point de départ de nos réflexions se trouve dans la courte notice que Paul Diacre a consacrée à l'évêque Chrodegang dans ses *Gesta Episcoporum Metensium*<sup>5</sup>. Nous y apprenons que ce prélat

*clerum adunavit, et ad instar coenobii intra claustrorum septa conversari fecit, normamque eis instituit, qualiter in ecclesia militare deberent; quibus annos vitaeque subsidia sufficienter largitus est, ut perituris vacare negotiis non indigentes, divinis solummodo officiis excubarent. Ipsumque clerum abundantiter lege divina, Romanaque imbutum cantilena, morem atque ordinem Romanae ecclesiae servare praecepit, quod usque ad id tempus in Metensi ecclesia factum minime fuit.*

Ce texte nous donne trois renseignements :

1) L'évêque Chrodegang a rassemblé son clergé en une communauté à l'imitation d'un *coenobium* ; il lui a fait mener une vie commune dans les limites d'un cloître et lui a donné une règle (*norma*) qui apprendrait à ses membres comment *militare in ecclesia*. On ne peut être que frappé par le caractère très monastique que Paul Diacre attribue à cette initiative de Chrodegang.

2) Un deuxième trait attire aussitôt l'attention : les efforts faits par l'évêque pour assurer la liberté d'esprit et d'action de ses clercs ainsi assemblés ; il leur accorde assez de revenus et de moyens de subsistance pour qu'évitant de vaquer aux affaires périssables (*perituris vacare negotiis*), ils puissent s'adonner exclusivement aux *divina officia*.

4 Cf. C. DE CLERcq, *op. cit.*, p. 155 ; dom J. LECLERCQ, dans *Histoire spirituelle de la France*, Paris 1964, p. 69-70, et P. RICHÉ, *op. cit.*, p. 51-54.

5 MGH SS, 2, p. 267, et J.-B. PELET, *Etudes sur la Cathédrale de Metz. La liturgie*, 1 (Metz 1937), p. 5. Paul Diacre nous dit lui-même, *Historia Langobard.*, 6, 16, qu'il composa cet ouvrage sur la demande de l'évêque Angilram ; il séjourna sur les bords de la Moselle v. 782-784, cf. M. MANITIUS, *Gesch. der latein. Literatur des M.A.*, 1 (1911), p. 258 et 261, et WATTENBACH-LEVISION, *Deutschlands Geschichtsquellen im M.A., Vorzeit und Karolinger*, 2. Heft (Levison-Löwe), 1953, p. 217-218 et note 166.

3) Enfin, l'évêque s'applique à instruire ce clergé de la loi divine tout d'abord, de la *cantilena* romaine ensuite, et il a ordonné qu'à Metz les coutumes et la liturgie romaines fussent mises en pratique, ce qui n'avait pas eu lieu jusque là dans cette cité épiscopale.

Voilà comment Paul Diacre nous présente la Règle de saint Chrodegang au moment où, vers 783-784, il séjourne à Metz. Il décrit une institution qu'il a pu observer lui-même et dont il s'est entretenu avec l'évêque Angilram qui lui demanda d'écrire les *Gesta*<sup>6</sup>. Si maintenant nous essayons de retrouver dans le texte même de la Règle ce que nous venons d'apprendre de Paul Diacre, nous sommes arrêtés par une première constatation : il y a eu, en réalité, plusieurs états successifs de la *Regula*. En outre, si nous jetons un regard rapide sur les deux textes qu'a reproduits J.-P. Migne<sup>7</sup>, les affirmations de l'historien lombard correspondent beaucoup plus au texte court (où se trouvent en particulier les additions d'Angilram) qu'au texte long qui est beaucoup plus proche de la Règle d'Aix<sup>8</sup> et qui fait des allusions très nettes à des abus concernant l'esprit et la pratique de la pauvreté<sup>9</sup> et à des difficultés de subsistance créées par de fréquentes famines<sup>10</sup>. Ainsi donc, nous nous trouvons en présence de divers problèmes qu'il faut essayer de préciser et de classer. Comme nous le verrons, tous sont loin d'être résolus. Cet exposé tentera d'esquisser du moins l'état actuel de ces questions.

Nous nous attacherons surtout à quelques problèmes d'histoire littéraire. Tout d'abord, nous verrons comment se présente le texte même de la Règle de saint Chrodegang ; ensuite, nous essaierons de discerner les sources de la pensée de l'évêque ; enfin, nous conclurons ces réflexions par l'analyse du prologue de la *Regula* et ainsi son auteur nous expliquera lui-même quelles furent ses véritables intentions.

6 Nous savons que celui-ci s'intéressa à la Règle puisqu'il y introduisit quelques modifications, ainsi au chapitre 20, voir la recension du texte publiée par LABBÉ, *P.L.* 89, col. 1107 D-1108 A, et PELET, *op. cit.*, p. 18.

7 La recension de dom L. d'ACHERY, *P.L.* 89, col. 1057-1096, et celle de LABBÉ, *op. cit.*, col. 1097-1120.

8 Comme le montre bien dans ses notes dom L. d'ACHERY.

9 Ainsi les chapitres 4-7, *P.L.* 89, col. 1060 C - 1062 A.

10 *Quando vero Ecclesiae facultas non suppetit, aut sterilitas terrae extiterit, sicut crebro... evenire solet*, chap. 8, *P.L.* 89, col. 1052 D. Nous savons qu'il y eut des famines de ce genre en 776, 778-779, puis en 792-793 et en 805-807, cf. ABEL-SIMSON, *Jahrbücher des fränk. Reiches unter Karl dem Gr.*, respectivement 1, p. 255-256 ; 321 ; 338-339, et 2, p. 52-53, 332, 373...

### A) LE TEXTE DE LA *REGULA CANONICORUM*

Nous étudierons successivement les états du texte, puis le problème de sa date.

#### 1) Les états du texte.

Pour l'étude du texte de la *Regula*, il faut partir de quelques pages excellentes d'A. Werminghoff, qui, le premier, a tenté un classement des manuscrits et commencé de fixer les états successifs du texte<sup>11</sup>. En tenant compte de ses recherches et d'autres qui ont suivi<sup>12</sup>, on peut considérer que le texte de la Règle des chanoines se présente actuellement sous quatre formes :

a) *Le texte original*. Il est actuellement conservé dans deux manuscrits :

Le *Bernensis* 289, du IX<sup>e</sup> siècle (sigle B)<sup>13</sup> qui semble avoir servi au chapitre de la cathédrale de Metz<sup>14</sup>. Ce manuscrit est incomplet : il donne le texte de la Règle depuis le chapitre 9 jusqu'au chapitre 31<sup>15</sup>. Ce texte est bon et « semble dater du temps même de saint Chrodegang »<sup>16</sup>.

11 A. WERMINGHOFF, *Die Beschlüsse des Aachener Concils im Jahre 816*, dans *Neues Archiv*, 27 (1902), p. 605-675, où se trouve un important Anhang I, p. 646-651 : *Die Recensionen der Regula Chrodegangi*.

12 En particulier de H. REUMONT, *Le plus ancien martyrologe de la cathédrale de Metz*, dans *Revue Ecclesiastique de Metz*, 13 (1902), p. 183-192 ; 258-266 et 305-313 ; O. HANNEMANN, *op. cit.* ; F. GRIMME, *Die Kanonikerregel des hl. Chrodegang und ihre Quellen*, dans *Jahrbuch der Gesellschaft für lothr. Geschichte und Altertumskunde*, 27-28 (1915-1916, paru Metz 1917), p. 1-44 ; E. MORHAIN, *Origine et histoire de la « Regula canonicorum » de saint Chrodegang*, dans les *Miscellanea Pio Paschini*, 1 (Rome 1948), p. 173-185. Cet historien avait considérablement contribué à l'édition de la *Regula* que Mgr Pelt publia en 1937, cf. ci-dessus, note 5.

13 Sur ce manuscrit, voir E.-A. LÖWE, *Codices latini antiquiores*, 7 (1956) n° 861 ; M. ANDRIEU en avait donné une analyse dans *Les Ordines romani*, 1, p. 90-91, et 2, p. 79-89 ; cf. aussi O. HOMBURGER, *Die illustrierten Handschriften der Bürgerbibliothek Bern*, Bern 1962, p. 27-29. (Je dois ces indications à mon excellent ami et collègue Raymond Etaix et l'en remercie vivement.)

14 Comme l'a bien montré H. REUMONT, *art. cité*, p. 259-260, qui renvoie, p. 260, n. 4, à A. EBNER, *Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen*, Regensburg 1890, p. 142, et, du même, *Zur Regula Canonicorum des hl. Chrodegang*, dans *Römische Quartalschrift* 5 (1891), p. 83-85 ; ces idées ont été reprises par PELET, *op. cit.*, p. 45-50 (où le travail de H. REUMONT est utilisé).

15 A. EBNER, *Zur Regula...* a donné les variantes qui le distinguent du texte du manuscrit de Leyde, publié par W. SCHMITZ, v. ci-dessous, n. 17.

16 H. REUMONT, *art. cité*, p. 259.

Le *Codex Vossianus latinus 94*, de la Bibliothèque universitaire de Leyde, du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle (d'origine inconnue), f° 8-16 (sigle L<sup>1</sup>). Il ne contient pas le prologue, mais donne l'Index des chapitres et le texte complet des chapitres 1 à 34. Il a fait l'objet d'une publication de W. Schmitz<sup>17</sup>.

Ces deux manuscrits ont servi de base à l'édition de la Règle publiée par Mgr J.-B. Pelt (avec la collaboration d'E. Morhain)<sup>18</sup>. Il semble bien qu'ils nous permettent d'atteindre le texte de la Règle tel qu'il existait au moment de la mort de saint Chrodegang (766).

b) Mais il existe *un autre texte, très proche de l'original*. Il comporte certaines additions faites explicitement, en particulier au chapitre 20, par Angilram, le successeur de saint Chrodegang (768, 784-791). Cette recension est conservée dans le *Cod. Palatinus 555* de la Bibliothèque vaticane, à Rome, IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle ; elle contient le prologue, l'Index des chapitres et les trente-quatre chapitres (f° 1-79) (sigle V)<sup>19</sup>. Editée par Philippe Labbé<sup>20</sup>, elle est actuellement à la disposition des lecteurs dans la *Patrologie latine* de Migne<sup>21</sup>.

c) Une recension généralisée de la Règle de saint Chrodegang se trouve dans le *Codex latinus 81* de la Bibliothèque publique de Leyde, X<sup>e</sup> siècle (sigle L<sup>2</sup>). Ce manuscrit comprend le prologue, l'Index et le texte des trente-quatre chapitres. La recension qu'il contient a pu être rédigée à l'intention des diocèses touchés par les décisions conciliaires

17 *Sancti Chrodegangi Metensis Episcopi (742-766)*, *Regula Canonicorum*, Hannover 1889, in-f° de 26 p., avec dix-sept fac-similés. Dans cette édition diplomatique, l'auteur a déchiffré et transcrit les nombreux passages écrits en notes tironiennes, mais il n'a pas tenu compte des variantes qui se trouvent dans le *Bernensis* 289.

18 *Etudes sur la cathédrale de Metz. La Liturgie*, I (Metz 1937), p. 7-28, qui reproduit l'édition de W. SCHMITZ en tenant compte des variantes du *Bernensis* signalées par A. EBNER. Toutes nos citations sont faites d'après l'édition PELET. Nous indiquons le chapitre et la page de cette édition, entre parenthèses.

19 Par suite d'une reliure défectueuse, l'ordre des chapitres n'est pas respecté, mais facile à restituer, cf. A. WERMINGHOFF, *Die Recensionen...*, p. 646.

20 LABBÉ-COSSART, *Sacrosancta Concilia*, 7, 1444, qui en avait collationné le texte avec une copie établie par Jacques SIRMOND, S.J., sur deux manuscrits, l'un d'Angers et l'autre de Fécamp ; v. l'observation préliminaire de LABBÉ, reproduite dans P.L. 89, col. 1095 D - 1096 D et 1097 - 1098 A. Cette édition a été souvent reproduite, voir le relevé que donne A. WERMINGHOFF, *op. cit.*, p. 646.

21 P.L. 89, 1097-1120. C'est le texte qu'a utilisé A. PROST, *La cathédrale de Metz*, Metz 1885, p. 229-307 (Preuves).

qui ont légiféré sur la vie canoniale entre les années 755 et 816<sup>22</sup>. Dans son édition de la *Regula*, W. Schmitz a signalé les variantes qui séparent cette recension du texte original. Ces indications ont été recueillies dans l'édition procurée par J.-B. Pelt (et E. Morhain)<sup>23</sup>.

d) A partir de ce moment, nous nous trouvons en présence de *recensions interpolées*. L'ordre des chapitres est modifié ; le texte se gonfle de citations diverses et de considérations générales. Avec A. Werminghoff<sup>24</sup>, il est alors possible de distinguer trois formes principales de ce qu'est devenue la Règle.

Une première recension comprend le prologue (comme les trois précédentes recensions) et un texte de quatre-vingt-six chapitres. Ce texte est représenté surtout par deux manuscrits : Le *Parisinus 1535* (Bigotianus 90, Regius 4243,2) du x<sup>e</sup> siècle, f° 113'-149 (mal relié) et le *Vaticanus 5776* (autrefois à Bobbio), xi<sup>e</sup>-xii<sup>e</sup> siècle, f° 4-46' (mutilé par une reliure défectueuse)<sup>25</sup>. Il existe une édition de cette recension, procurée par dom Luc d'Achery<sup>26</sup>. Ce texte a été reproduit par Labbé-Cossart<sup>27</sup> et se trouve aisément dans la *Patrologie latine de Migne*<sup>28</sup>. Ch. Dereine<sup>29</sup>

22 Voir E. MORHAIN, *Origine et histoire...*, p. 180-182, qui a bien vu l'importance de la Règle de saint Chrodegang ; mais son dossier des textes conciliaires n'est pas complet. Voici comment on pourrait le constituer : *Capitulaire de Pépin*, 754-755 (MGH capitul. 1, no 13, § 3, p. 31) ; *Concile de Ver*, 755 (11 juillet) (Capit. 1, no 14, praef., p. 33 et § 8, p. 34-35) ; *Concile d'Aschheim* (756 ou 755-760) (MGH Concilia 2, 1, no 10, can. 9, p. 58) ; *Capitulaire de Pépin pour l'Italie* (Capitul. 1, p. 101) ; l'*Admonitio generalis de Charlemagne* (789) (Capitul. 1, no 22, § 73, p. 60) ; deux mentions très générales des conciles de *Francfort* 794 et de *Riesbach* 798 (v. MORHAIN, *op. cit.*, p. 180) ; le *Capitulare missorum generale de 802* (Capitul. 1, no 33, § 22, p. 95-96) ; le *Capitulaire de Pépin pour l'Italie* (801-810) (Capitul. 1, no 102, § 3, p. 209) et la série des décisions conciliaires de l'année 813. Pour celles-ci, voir l'*Annotatio capitulorum synodatum*, MGH Concilia, 2, 1, Appendices ad concilia anni 813, C, p. 302, X. De vita canoniconum, qui donne les références précises aux conciles de 813 : c'est-à-dire *Mayence*, can. 9 de vita canoniconum (Concilia 2, 1, no 36, p. 262-263), can. 10 de vita clericorum (Concilia, 2, 1, no 36, p. 263) ; *Reims*, can. 8 (Concilia 2, 1, no 35, p. 254, avec référence à une décretale d'Innocent I<sup>er</sup> qui est en réalité la lettre « Nulli sacerdotum » de Célestin I<sup>er</sup> (an. 429), JAFFE-K. no 371, et P.L. 67, col. 278) ; *Tours*, can. 23 et 24 (Concilia, 2, 1, no 38, p. 289) et *Arles*, can. 6 (Concilia 2, 1, no 34, p. 251). L'étude comparative de ces textes avec les dispositions des états successifs de la Règle de saint Chrodegang mériterait d'être développée.

23 *Op. cit.*, p. 8-28 (sigle L 2).

24 *Art. cité*, p. 647.

25 Pour la description, v. A. WERMINGHOFF, *art. cité*, p. 647.

26 *Spicilegium*, 1 (édit. in-40), p. 205, d'après un manuscrit de Fécamp qui, selon toute vraisemblance, est l'actuel *Parisinus 1535*.

27 *Sacrosancta Concilia*, 7, 1664 sq. avec une collation d'un manuscrit d'Angers, cf. 1443, 1468 et 1476. Il existe d'autres éditions de cette recension, v. la liste établie par A. WERMINGHOFF, *art. cité*, p. 647.

28 P.L. 89, col. 1057-1096 (reproduit l'édition de dom Luc d'ACHERY).

29 Ch. DEREINE, *art. cité*, col. 365.

considère ce texte en quatre-vingt-six chapitres comme une compilation de la fin du IX<sup>e</sup> ou du début du X<sup>e</sup> siècle, qui associe des extraits de la Règle de saint Chrodegang et de la Règle d'Aix.

Une version de ce code serait passée en Angleterre par les soins du Lotharingien Leofric, quand il devint évêque d'Exeter en 1055<sup>30</sup>. C'est peut-être dans ce groupe qu'il faut ranger d'autres manuscrits qui présentent un texte de quatre-vingt-quatre chapitres. Cette version se trouve dans le *Codex Bruxellensis 8558-63*, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle (en écriture anglo-saxonne), et dans un certain nombre de manuscrits anglais du XI<sup>e</sup> siècle et d'époque plus tardive<sup>31</sup>.

Au terme de cette évolution se trouve une troisième recension, un texte développé qui fut absorbé, sans même la mention du nom de saint Chrodegang, dans l'*Institutio Canonicorum Aquisgranensis*<sup>32</sup>. Ce long document comprend cent quarante-cinq canons, selon le programme fixé par Louis le Pieux : soixante-trois sont littéralement empruntés à des textes patristiques (can. 1-38 ; 94-113 ; 126-130) ; cinquante-cinq reproduisent des décisions de conciles plus anciens et des décrétales pontificales (can. 39-93) ; vingt-sept, enfin, constituent une œuvre nouvelle (can. 114-125 et 131-145 ; le dernier canon est un résumé des autres). Dans cette dernière partie, on retrouve beaucoup de dispositions de la Règle de saint Chrodegang ; mais, entre l'*Institutio* de 816 et la Règle primitive, il existe de grandes différences, parfois même une très nette opposition.

On a tour à tour insisté sur les différences et les ressemblances entre ces deux documents. Il semble qu'on puisse admettre avec assez de vraisemblance les conclusions suivantes :

- 1) La Règle messine n'a pas, à proprement parler, été reprise et généralisée par l'*Institutio* d'Aix. Celle-ci prend ses distances et par rapport à la Règle monastique de saint Benoît et par rapport à l'ébauche de vie canoniale inaugurée et définie par saint Chrodegang.
- 2) Un demi-siècle de grande activité organisatrice dans l'Eglise franque sépare ces deux documents. Dans cet intervalle, l'idée même d'une

30 Ch. DEREINE, *loc. cit.*, et l'édition de A.-B. NAPIER, *Early English Text Society*, dans *Orig. ser.* n° 150, Oxford 1916.

31 V. le relevé de ces manuscrits dans A. WERMINGHOFF, *art. cité*, p. 647.

32 V. l'édition de A. WERMINGHOFF, dans MGH, *concilia* 2, 1, n° 39, p. 307-421.

vie communautaire du clergé avait fait son chemin, surtout sous l'impulsion de Charlemagne. Capitulaires et conciles en avaient précisé de nombreux aspects pour des régions parfois fort différentes de l'Empire.

3) La Règle de saint Chrodegang avait un but local et précis. Elle légiférait principalement, mais non exclusivement, pour un clergé de cathédrale. L'*Institutio* d'Aix s'appuie sur elle comme sur une autorité fondamentale (sans pourtant la mentionner ni nommer son auteur !), mais elle tient compte de situations nouvelles. Elle s'applique à toutes les églises qui groupent, pour leur service, un certain nombre de clercs : cathédrales, lieux de culte fréquentés, anciennes fondations, primitivement monastiques. L'activité pastorale de ces clergés était fort variée<sup>33</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'*Institutio* d'Aix se situe bien dans la ligne d'un développement à l'origine duquel nous trouvons notre Règle de saint Chrodegang.

Pour conclure cette première série de réflexions, nous pouvons nous demander de quoi nous disposons actuellement pour connaître la véritable pensée de saint Chrodegang et donc la Règle telle qu'il l'a composée. Pour l'instant, l'édition du texte original publiée par Mgr Pelt (et E. Morhain) est utilisable ; mais elle reste trop une édition diplomatique, calquée sur l'édition de W. Schmitz. Il vaudrait la peine d'établir une véritable édition critique<sup>34</sup>, et naturellement il faudrait que cette édition fût accompagnée d'une bonne traduction française.

33 V. C. DE CLERQ. *La Législation religieuse franque*, 2 (Anvers 1958), surtout p. 9-12.

34 Rappelons que les manuscrits à utiliser sont actuellement :  
L<sup>1</sup> Leyde, Biblioth. publ., *Vossianus latinus 94*, IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles.

B Bernensis 289, IX<sup>e</sup> siècle.

V Rome, *Vaticanus Palatinus 555*, IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles.

L<sup>2</sup> Leyde, Biblioth. publ. *Codex latinus 81*, X<sup>e</sup> siècle.

Comment procéder ?

a) Pour le prologue, il ne se trouve ni dans B ni dans L<sup>1</sup>. Il faut partir de V, dont le texte est le plus ancien actuellement existant ; on le corrigera par L<sup>2</sup>. De toute façon, on obtiendra un texte contestable ; mais il est impossible actuellement de faire mieux.

b) Pour l'index des chapitres : L<sup>1</sup> donne les titres en tête de chaque chapitre et une partie de l'Index. Celui-ci se trouve aussi dans V et dans L<sup>2</sup>, mais non dans B.

c) Pour le texte même de la *Regula*, il faut distinguer deux parties : 1) les chapitres 1-9. Ils ne se trouvent pas dans B, mais seulement dans L<sup>1</sup>, V et L<sup>2</sup>. Il faudra prendre comme base L<sup>1</sup>. Ainsi ont fait SCHMITZ et, après lui, GRIMME et PELT (MORHAIN) ; 2) Les chapitres 9-34. Il faut partir de B en comparant avec L<sup>1</sup> et on complétera par les variantes de V et de L<sup>2</sup>.

A ces problèmes qui concernent l'état premier de la *Regula*, d'autres viennent s'ajouter qui se posent au sujet du développement et de la survie de cette Règle.

Ses états successifs permettraient d'éclairer l'évolution de l'institution canonique après la mort de saint Chrodegang (766), entre cette date et le concile d'Aix (816) et même après. Très vite, le plan même de la Règle a été modifié, de nombreuses additions ont été faites à son texte (déjà par Angilram au chapitre 20), ce qui montre sa vitalité et son succès. Bien avant le concile d'Aix, des considérations générales, des citations de Pères et de canons semblent avoir été ajoutées.

L'institution elle-même a évolué et, ici, nous retrouvons Paul Diacre et sa notice. Nous avons vu qu'elle correspondait au texte court publié par Migne (à l'édition de Labbé, donc du *Vaticanus Palatinus* 555). Or, cette recension ne représente pas le texte primitif. Entre celui-ci et les indications de Paul Diacre, il faudrait relever les indices qui témoignent d'une certaine évolution. Il semble bien, en effet, que les problèmes de la subsistance des clercs, de l'esprit et de la pratique de la pauvreté se soient posés alors de façon plus aiguë. Peut-être aussi un rapprochement plus grand s'est-il opéré alors entre les pratiques de la vie monastique et celles de la Règle de saint Chrodegang (ce qui expliquerait les remarques de Paul Diacre). Jusqu'ici, on a surtout comparé le texte primitif de saint Chrodegang avec la Règle bénédictine. Il faudrait faire le même travail pour les états postérieurs de la Règle des chanoines.

Enfin, on peut se demander si la Règle de saint Chrodegang n'a pas continué à être pratiquée après 816 et particulièrement dans des régions qui ne furent pas directement touchées par les décisions du concile d'Aix, ainsi la Hongrie<sup>35</sup>, la Suède<sup>36</sup> et surtout l'Angleterre<sup>37</sup>. Des recherches dans ces directions seraient les bienvenues. Mais nous n'avons pas fini de tracer des points d'interrogation ! Ceux-ci concernent un autre problème important, celui de la date à laquelle saint Chrodegang a composé sa Règle.

<sup>35</sup> On peut partager les doutes émis par Edith PASZTOR, *Sulle origini della vita commune del clero in Ungheria*, dans *La Vita Commune del Clero* (Settimana di la Mendola, sett. 1959), 2 (Communicationi) Milano 1962, p. 71-79, qui renvoie à R. BECKERI, *A magyarországi kapitálok megalukulása és szent Chrodegang regulaja*, Budapest 1901 (La formation des chapitres de Hongrie et la Règle de saint Chrodegang).

<sup>36</sup> V. Gertrud ADOLF-ALTENBERG, *Il « Domkapitel » svedese*, dans *La Vita commune...* 2, p. 80-85 (seule la note 1, p. 80, nous intéresse).

<sup>37</sup> A. WERMINGHOFF, *art. cité*, p. 647, avait signalé une série de manuscrits presque tous anglais ou d'origine anglo-saxonne qui donnent un prologue compilé et un texte de quatre-vingt-quatre chapitres. V. Ch. DEREINE, *art. cité*, col. 365-366 ; J.-C. DICKINSON, *Aux origines de la vie commune dans le clergé* (trad. de l'anglais), dans le *Supplément de la vie spirituelle*, n° 24 (15 février 1953), p. 63-91, surtout p. 73 sq.

## 2) La date de la Règle de saint Chrodegang.

A ce sujet, des opinions diverses ont été exprimées. L. Oelsner<sup>38</sup> avait proposé de situer cette date avant le synode de Ver (ou Verneuil), 755, et après le voyage de Chrodegang à Rome en 753, d'où l'évêque ramena certains usages romains. O. Hannemann<sup>39</sup> objecta que la *vita communis* n'existe pas alors à Rome, d'où Chrodegang ne l'aurait pas ramenée ; de même, il minimise les emprunts qui auraient été faits à la liturgie romaine. L'évêque franc n'aurait rapporté de la Ville Eternelle que des petits détails qui se retrouvent dans sa Règle. Il n'admet donc pas 753 comme *terminus ante quem*, mais certainement 751 (date de l'avènement de Pépin) et il propose : entre 751 et 755 (concile de Ver). Cette dernière date est importante. Dès 1905, E. Lesne<sup>40</sup> avait rappelé une suggestion de G. Monod, qui, dans une de ses leçons à l'Ecole pratique des hautes études, « observait que le préambule des actes du synode de Ver (Boretius, I, p. 33) renferme exactement l'expression des idées contenues dans la préface de la Règle de saint Chrodegang » (PL 89, 1057). En tenant compte de cette remarque, E. Morhain<sup>41</sup> proposa comme date : vers 754. Enfin, plus récemment, C. de Clercq<sup>42</sup> refusa d'admettre les conclusions d'Oelsner et d'attribuer à notre document une date plus précise que : entre 751 (avènement de Pépin) et 766 (mort de Chrodegang).

Il nous semble, au contraire, que des précisions sont possibles. Entre les deux dates extrêmes, 751 et 766, nous disposons de deux points d'appui pour établir notre chronologie : le voyage de saint Chrodegang à Rome, fin 753-début 754 et le concile de Ver, 11 juillet 755. Tout dépend finalement de l'importance qu'il faut accorder à chacun de ces deux faits.

a) Contre O. Hannemann, il paraît bien établi maintenant que saint Chrodegang a rapporté de son voyage dans la Ville Eternelle un certain nombre d'usages romains qui ne sont pas seulement des petits détails, ainsi la liturgie de l'office divin, des ordinations, l'organisation stationnée,

38 *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin*, Leipzig 1871, p. 206 sq., surtout p. 207, n.l.

39 O. HANNEMANN, *op. cit.*, p. 24-26, surtout p. 25-26.

40 E. LESNE, *La hiérarchie épiscopale. Provinces, métropolitains, primats en Gaule et en Germanie depuis la réforme de saint Boniface jusqu'à la mort d'Hincmar (742-782)*, Lille-Paris 1905, p. 55, n. 1.

41 Déjà dans les notes de l'édition de Mgr PELT, mais aussi *Origine et histoire...*, p. 179.

42 *La législation religieuse franque*, 1 (Louvain 1936), p. 146, note 2.

l'instauration de sept diacres et certaines particularités architecturales<sup>43</sup>. Quant à la vie commune du clergé, il n'était pas nécessaire d'aller la chercher à Rome puisqu'elle existait dans la Gaule franque, où elle était précisément tombée en désuétude comme le rappellent le concile de Ver et Chrodegang lui-même dans le prologue de sa Règle. On peut donc retenir cette date de 753-754 comme point de départ.

b) Quant au concile de Ver, E. Morhain et J.-B. Pelt considéraient que le préambule de ses décisions avait « emprunté presque mot à mot des considérations consignées dans le prologue de la Règle » qui serait donc de peu antérieure : « très probablement vers 754 »<sup>44</sup>.

Mais comment se fait-il alors que les pères de ce concile ne parlent pas de la Règle ? Ils en avaient pourtant la possibilité, quand, dans leur canon 11, ils s'occupent des « tonsurés » qui gardent leurs biens personnels et *nec sub manu episcopi sunt, nec in monasterium regulariter vivunt*. Et le concile décide : *Placuit ut in monasterio sint sub ordine regulari* (il s'agit de la vie monastique), *aut sub manu episcopi sub ordine canonica* (il s'agit du clergé qui vit autour de l'évêque). Et le concile ajoute simplement : *et si aliter fecerint et correpti ab episcopo suo se emendare noluerint, excommunicentur*<sup>45</sup>. Nous pensons que c'est précisément pour aider ces clercs que saint Chrodegang allait créer son « petit décret » qui, dans son esprit, était d'abord destiné à son église messine.

Quand, ensuite, on compare la teneur du préambule des décisions du concile avec le prologue de la *Regula*, on est, en effet, frappé par l'identité de certaines idées. Or, si on regarde ces deux textes de plus près, on constate que les idées proposées dans le préambule du concile se retrouvent surtout dans la première des trois parties qui constituent le prologue de la *Regula*. Mais dans une deuxième partie, saint Chrodegang passe des généralités évoquées par lui, comme par le concile de Ver, à des réflexions sur la situation particulière de l'église de Metz : il a d'abord

43 Pour l'office divin, v. P. SALMON, *L'office divin*, Paris 1959 (Lex Orandi, no 27), p. 27-34 ; pour les ordinations, v. C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au M.A.*, Spolète 1966, p. 65, note 204 (cite Paul Diacre) ; pour les stations, Th. KLAUSER et R.-S. BOUR, *Un document du IX<sup>e</sup> siècle*, dans *Annuaire de la Société d'hist. et d'archéol. de la Lorraine*, 34 (1929) ; Th. KLAUSER, *Eine Stationsliste der Metzer Kirche aus dem 8. Jh. wahrscheinlich ein Werk Chrodegangs*, dans *Ephemerides liturgicae*, 44 (1930), p. 162-193 ; M. ANDRIEU, *Règlement d'Angilramne de Metz fixant les honoraires de quelques fonctions liturgiques*, dans *Revue des sciences religieuses*, 10 (1930), p. 349-369, et J.-B. PELET, *op. cit.*, p. 29-43 ; pour les sept diacres, v. Règle de saint Chrodegang, chap. 29, édit. de PELET, p. 23, et aussi p. 49, note 12. Pour l'architecture, voir la notice de Paul Diacre dans PELET, p. 6, et J. HUBERT, *La vie commune des clercs et l'archéologie...*, p. 91-93.

44 E. MORHAIN, *art. cité*, p. 179, et J.-B. PELET, *op. cit.*, p. 6, n.6.

45 MGH Capitul., 1, p. 35.

cherché ce qu'il fallait faire. Puis, aidé par ses confrères dans le sacerdoce, il a voulu composer un « *parvum decretulum* », sa Règle. Enfin, dans la troisième partie du prologue, le ton change subitement : il redevient plus solennel comme dans la première partie ; l'auteur parle au pluriel : *Decernimus...* et, en quelques lignes, il résume le contenu de sa Règle. Ce texte a toutes les allures d'une décision conciliaire<sup>46</sup>, mais il ne se trouve pas parmi les décisions prises à Ver ! Au surplus, son contexte immédiat le remet bien à sa vraie place : la Règle composée par l'évêque de Metz n'est que l'application des décisions demeurées générales du concile de Ver, et il faudrait donc retarder de peu la date de la Règle : vers la fin de 755, peut-être même un peu plus tard, en 756.

Il n'est pas possible, en effet, de descendre beaucoup plus bas. Personne n'a songé, jusqu'ici, à rapprocher le prologue de la *Regula* d'un document important émané de saint Chrodegang : l'acte de fondation de l'abbaye de Gorze, 18 (?) mai 757<sup>47</sup>. Entre le prologue de la Règle et l'*arenga* de la donation, il y a une parenté manifeste : *Chrodegangus, acsi peccator, Metensis urbis episcopus... Idcirco cepi maestus conquirere... in quibus imitamur exempla prisorum patrum, episcoporum meorum antecessorum... una cum commeatu et voluntate domini nostri piissimi et gloriosissimi regis Pippini Francorum atque consensu fratrum nostrorum spiritualium.* Les expressions que nous avons relevées se trouvent déjà dans le prologue. Au moment de la fondation de Gorze, la Règle semble donc être déjà une réalité, et nous voyons l'évêque agir avec l'assentiment de ses *fratres spirituales*, comme il aime appeler dans sa *Regula*<sup>48</sup> les membres de sa communauté canoniale. Ceci nous ramène à une date antérieure au mois de mai 757 et postérieure au 11 juillet 755. La Règle aurait donc vu le jour entre ces dates, vers 755-756. Il est probable, en effet, vu l'incohérence de son plan, qu'elle n'a pas été composée telle quelle en une seule fois. Elle a pu être retouchée, en fonction de son application<sup>49</sup>. Mais ici nous soulevons un autre problème, très délicat, de critique interne. Nous ne pouvons qu'en signaler l'intérêt.

46 Cf. *Decrevimus*, v. Concile germanique de 742, MGH Concilia 2, 1, p. 3, lignes 16 et 27, Concile de Soissons 744, Concilia 2, 1, p. 34, 1. 6, p. 35, 1. I, etc.

47 Voir le texte MGH Concilia 2, 1, n° 11 B, p. 59-63.

48 Le mot *fratres* est fréquent dans la Règle pour désigner les *canonici* : Prol., chap. 16, 21, 22, 23, 31, 34 (*cum consensu fratrum spiritualium*, p. 27).

49 Il y a là un problème que nous ne pouvons qu'évoquer. Il semble bien que le dernier chapitre de la Règle (chap. 34), consacré aux *matricularii*, ait été ajouté ensuite ; l'évêque ne voulait d'abord légiférer que pour l'urgente réforme de son clergé. Les fêtes se trouvent traitées en ordre dispersé, aux chap. 8, 30 et 33. Il y aurait aussi beaucoup à dire du plan général de la Règle.

Dans le domaine des problèmes d'histoire littéraire, d'autres questions vont solliciter maintenant notre attention ; on pourrait les grouper sous le titre général : les sources de la pensée de saint Chrodegang.

### B) LES SOURCES DES IDÉES DE SAINT CHRODEGANG

Jusqu'ici, les historiens ont surtout été sensibles aux emprunts considérables faits par saint Chrodegang à la Règle bénédictine pour composer son « petit décret ». C'est un premier problème auquel il faut nous arrêter. Mais, ensuite, nous devrons nous demander s'il ne faut pas tenir compte aussi d'autres sources.

#### 1) Saint Chrodegang et saint Benoît.

La dépendance de l'évêque de Metz à l'égard de la Règle des moines a été bien mise en relief dans une étude de F. Grimme<sup>50</sup>, qui a un peu tendance à sous-estimer l'originalité de saint Chrodegang. Ses conclusions ont été en partie admises, mais nuancées dans la suite par les pertinentes remarques d'E. Morhain, qui croyait pourtant à une forte inspiration bénédictine de la Règle des chanoines<sup>51</sup>. Il ne semble pourtant pas que le dernier mot soit dit sur cette question.

Notons d'abord qu'il serait tout à fait inutile de reprocher à saint Chrodegang son excessive discrétion : il ne signale nulle part qu'il est le débiteur de saint Benoît. En cela, il se conforme aux usages du temps. Du moment qu'un texte s'avérait excellent ou même simplement commode, et qu'il était en usage, il appartenait à tout le monde : la propriété littéraire n'existaient pas alors.

Mais revenons à l'utilisation que l'évêque de Metz a faite de la Règle des moines. Le travail de Grimme appelle des mises au point en ce qui concerne sa méthode et ses conclusions.

<sup>50</sup> *Die Kanonikerregel des hl. Chrodegang und ihre Quellen*, dans *Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde*, 27-28 (1915-1916, paru Metz 1917), p. 1-44; v. aussi H. LECLERCQ, *Diction. d'archéol. chrét. et de liturgie*, art. *Chanoines*, 3, col. 241-242.

<sup>51</sup> Art. cité, p. 176-177.

S'il a bien fait d'offrir au lecteur la juxtaposition détaillée (parfois en deux colonnes) des textes de saint Benoît et de saint Chrodegang, il a malheureusement utilisé, pour ses comparaisons, le texte de la vieille édition de la Règle bénédictine publiée par dom Edm. Martène en 1690. Sans doute les commentaires du grand mauriste sont encore dignes d'attention, mais l'histoire littéraire du texte de la Règle a fait, depuis lors, de notables progrès<sup>52</sup>. Il faudrait donc reprendre le travail de comparaison des textes à l'aide d'une édition critique de la Règle de saint Benoît<sup>53</sup>.

Ensuite, F. Grimme s'est borné à une simple juxtaposition des textes. Il n'a pas cherché à voir *comment* Chrodegang utilisa saint Benoît, ce qu'il a emprunté, comment il a instauré ses emprunts, ce qu'il a négligé, omis ou changé. Il ne s'est pas demandé si les emprunts sont orientés et dans quel sens ? Sans doute, E. Morhain a bien vu sur quoi portent les emprunts et il a insisté aussi sur l'existence de « certains chapitres entièrement neufs et originaux »<sup>54</sup>.

Nous pensons que le travail de comparaison pourrait être poussé davantage et accompli d'une façon plus précise et qu'il serait fructueux. Quelques sondages que nous avons pu faire nous ont permis d'arriver aux conclusions suivantes, que nous ne considérons que comme provisoires. On pourrait, pensons-nous, distinguer deux aspects dans l'utilisation de la Règle bénédictine par saint Chrodegang : un aspect quantitatif, un aspect qualitatif.

#### a) *Utilisation quantitative de la Règle des moines.*

Si nous examinons l'ensemble des rapprochements déjà signalés par F. Grimme, nous pouvons établir les constatations suivantes (que résume le tableau ci-dessous).

<sup>52</sup> F. GRIMME, aurait cependant pu utiliser l'édition que dom G. MORIN avait publiée dès 1912.

<sup>53</sup> A défaut de l'édition de G. PENCO, *Sancti Benedicti Regula*, Florence 1958, ou de R. HANSLIK, *Benedicti Regula* (dans le *Corpus de Vienne*, 75), Vienne 1960, sur lesquelles nous n'avons pu refaire nos analyses et nos comparaisons, nous avons utilisé l'édition de dom Garcia M. COLOMBAS, dom Leon M. SANSEGUNDO y dom Odilon M. CUNILL, *San Benito, su Vida y su Regla*, Madrid 1954 (Biblioteca de Autores cristianos, t. 115).

<sup>54</sup> Art. cité, p. 177.

TABLEAU I  
*Utilisation de la Règle de saint Benoît  
 par saint Chrodegang.*

| La Règle de saint Benoît   | Chapitres utilisés      | Chapitres non utilisés |
|--|-------------------------|------------------------|
| Prologue .....   |                         | Prologue.              |
| I. Constitution du monastère (1-7)                                 |                         |                        |
| Structure organique : 1-3 .....                                    | 2.                      | 1, 3.                  |
| Forme spirituelle de la vie bénéd. : 4-7                           | 5, 7.                   | 4, 6.                  |
| II. Législation du monastère (8-73)                                |                         |                        |
| 1. Organisation de la prière liturg. : 8-20                        | 8, 11, 19, 20.          | 9, 10, 12-18 inclus.   |
| 2. Législation et régime intérieur (Code pénal) : 21-57.           |                         |                        |
| a) Les Doyens (organisation intérieure et discipline) : 21-30 .... | 21, 22, 23, 24, 25,     | 28-30 inclus.          |
| b) Le cellier (organisation matérielle) : 31-41 .....              | 26, 31, 33, 35, 36, 38, | 32, 34, 37.            |
| c) Régularité de l'observance : 42-57                              | 39, 40, 41.             |                        |
|  | 42, 43, 44, 46, 47,     | 45, 51-54 incl., 57.   |
|  | 48, 49, 50, 55, 56.     |                        |
| 3. Recrutement et hiérarchie (58-66) :                             |                         |                        |
| a) Recrutement : 58-62 .....                                       | 58, 59.                 | 60-62 incl.            |
| b) Hiérarchie : 63-66 .....  | 63, 64, 65, 66.         |                        |
| 4. Compléments (67-73) .....                                       | 70, 71, 72.             | 67-69 incl., 73.       |
|  | 41 chapitres            | 32 chapitres           |
|  |                         | 73 chapitres           |

Les chapitres de la Règle de saint Chrodegang qui n'utilisent pas du tout la Règle de saint Benoît : les chapitres 7, 22, 30, 32.

1° Le prologue de la Règle bénédictine, si important pour fixer l'esprit même de ce code monastique, n'est pas utilisé par saint Chrodegang.

2° En ce qui concerne la constitution organique du monastère, exposée dans les chapitres 1 à 7 de saint Benoît, trois chapitres ont été utilisés, les chapitres 2, 5, 7 ; mais les emprunts sont minimes. Quatre chapitres n'ont pas été utilisés : le chapitre 1 (différentes espèces de moines), le chapitre 3, le chapitre 4 (instruments des bonnes œuvres) ; du chapitre 6 (de la pratique du silence), seul le titre a été retenu.

3° C'est surtout la législation monastique portant sur l'organisation de la vie commune qui a retenu l'attention de saint Chrodegang :

a) Pour la prière liturgique (chapitres 8-20 de saint Benoît) : quatre chapitres utilisés : 8, 11, 19 et 20, alors que neuf ne le sont pas : les chapitres 9, 10, 12-18 incl.<sup>55</sup>.

b) Pour le régime intérieur et le code pénal (chapitres 21-57 de saint Benoît), vingt-cinq chapitres sont utilisés, treize ne le sont pas. C'est ici que les emprunts ont été les plus nombreux et les plus considérables.

c) Pour le recrutement et la hiérarchie (chapitres 58-66 de saint Benoît), six chapitres sont utilisés : 58 et 59 (emprunts insignifiants), 63-66 incl. Mais les chapitres 60-62, qui portent sur les prêtres et leur présence dans le monastère, ne pouvaient évidemment convenir à l'évêque de Metz.

4° Enfin, en ce qui concerne les « Compléments » ajoutés à la Règle monastique (chapitres 67-73), seuls trois chapitres ont fourni des passages à la Règle messine (les chapitres 70-72), mais aucun emprunt n'a été fait aux trois chapitres 67 à 69 inclus, ni au chapitre 73.

En somme, saint Chrodegang a puisé dans quarante et un chapitres de saint Benoît ; il n'a rien pris dans les trente-deux autres chapitres. Dans la Règle messine, quatre chapitres (7, 22, 30 et 32) sont totalement indépendants de la Règle monastique. On ne peut donc parler d'une utilisation massive ou servile ! Et il apparaît dès maintenant que les textes utilisés ne sont pas pris n'importe comment. Il s'agit manifestement d'un choix qui répond à une idée. Cette impression est confirmée si on examine ce qu'on pourrait appeler l'utilisation qualitative de saint Benoît par saint Chrodegang.

### *b) Utilisation qualitative de la Règle des moines.*

Tout d'abord, on pourrait être induit en erreur<sup>56</sup> par la lecture de l'Index des chapitres de la Règle messine. Effectivement, les titres qu'elle offre sont presque tous empruntés littéralement au Code bénédictin. Mais une comparaison plus attentive oblige à nuancer considérablement cette constatation.

55 Cf. dom P. SALMON, *op. cit.*, p. 27-34.

56 Comme l'a été E. MORHAIN, *art. cité*, p. 176-177.

Ainsi, par exemple, le chapitre 1 de saint Chrodegang est intitulé : (Incipit) *De Gradu humilitatis* ; il rappelle le titre du chapitre 7 de saint Benoît : *De Humilitate*. Effectivement, le texte du chapitre commence de part et d'autre par la même citation de *Luc 14, 11*. Mais, très vite, l'évêque se rend indépendant : pas même une allusion (que semblait pourtant annoncer l'énoncé du titre !) aux douze degrés d'humilité développés tout au long du chapitre 7 par saint Benoît. En revanche, l'évêque propose des considérations générales sur l'orgueil qui semblent très adaptées à ses clercs canoniques. Pourtant, le chapitre 7 de saint Benoît sera utilisé à nouveau par saint Chrodegang au début de son chapitre 14 et lui fournira le petit dossier scripturaire qui justifie le cinquième degré d'humilité chez saint Benoît. Mais aussitôt, nous voyons saint Chrodegang reprendre ses distances pour exposer les dispositions qu'il a prises au sujet des confessions de ses clercs<sup>57</sup>.

Quand donc on compare les titres de chapitre de part et d'autre, on a l'impression que l'évêque de Metz a commencé par les emprunter à saint Benoît. Mais ensuite, quand il s'est agi de composer le texte des chapitres, il a procédé à un choix et il n'a repris que ce qui pouvait convenir à son propos.

Ici, il nous semble qu'une distinction importante s'impose. Saint Chrodegang a repris dans sa Règle des passages parfois considérables du Code monastique. Mais ce qui domine pourtant, ce sont les citations courtes, parfois même très brèves (une phrase ou simplement quelques mots). Nous nous contenterons de proposer un tableau comparatif où, à partir du texte de saint Chrodegang, nous avons mis à part les longues citations de la Règle de saint Benoît et les courtes citations empruntées au Code monastique.

<sup>57</sup> On pourrait multiplier les remarques de ce genre, ainsi pour le chapitre 4 de la Règle messine. Seul subsiste le titre du chapitre 6 de saint Benoît : *De taciturnitate*. Voir également les chapitres consacrés au travail quotidien (9, Chr.), à la mesure du manger (22, Chr.), du boire (23, Chr.). Le travail de comparaison est facilité par les travaux de F. GRIMME, *art. cité*, p. 5-6. (Cependant le chapitre 1 de saint Benoît, qu'il met en face du chapitre 2 de saint Chrodegang, n'a été utilisé ni dans son titre ni dans son texte.)

## TABLEAU II

*Tableau des citations de la Règle de saint Benoît  
par saint Chrodegang.*

| Chapitres de la Règle de saint Chrodegang          | Longues citations de la Règle de saint Benoît (chap. de saint Benoît) | Courtes citations (quelques mots ou quelques lignes) de la Règle de saint Benoît (chap. de saint Benoît) |
|--|---|--|
| Prologue .....                                     |   | 72, 2.   |
| 1 De gradu humilitatis .....                       | 63  | 2, 7.  |
| 2 L'ordre dans la communauté ..                    |   | 22, 71, 43, 22.  |
| 3 Le dortoir .....                                 |   | 6 (titre), 47, 48, 42, 58,   |
| 4 Complies et silence .....                        |   | 71, 48.  |
| 5 Offices div. la nuit .....                       | 8   | allusion à 3.  |
| 6 Office div. Heures canon. ....                   | 43, 50, 47  | 48, 7, 5.  |
| 7 De disciplina psallendi .....                    | 19, 20  | 50.  |
| 8 Le Chapitre .....                                |   | 72.  |
| 9 De opere manuum cotidiana ..                     |   |  |
| 10 De proficiscent. in itinere ..                  | 70  | 7 (textes script.)   |
| 11 Le bon zèle des serv. de Dieu                   | 69, 70  |  |
| 12 Ne pas s'excommunier mutuel.                    |   | 46, 44, 43, 24.  |
| 13 Ne pas se défendre mutuel. ..                   |   | 24.  |
| 14 Les confessions .....                           | 25, 49  | 49, 41, 48, 41.  |
| 15 Les fautes graves .....                         | 27  | 56, 43, 11, 38, 43, 31.  |
| 16 Se joindre aux excommuniés ..                   |   | 39 (en fait, pas de citation).   |
| 17 De l'exclusion pour les fautes                  | 23  | 40.  |
| 18 Des fautes légères .....                        |   |  |
| 19 Nature de l'exclusion .....                     |   |  |
| 20 Observances de carême .....                     |   |  |
| 21 L'ordonnance des tables .....                   |   |  |
| 22 La mesure du manger .....                       |   |  |
| 23 La mesure du boire .....                        | 35  |  |
| 24 Les semainiers à la cuisine ..                  | 2, 64, 2, 65, 21  | 66, 31, 66.  |
| 25 L'archidiacre et le primicer                    | 31  | 36, 2, 31, 36.   |
| 26 Le cellerier .....                              |   |  |
| 27 Le portier .....                                |   | 55 (citations insignif.).  |
| 28 Les malades .....                               |   | pas de citations.  |
| 29 Vêtements, chaussures, chauffage .....          |   | cit. insign. de 33, 40, 59,  |
| 30 Fêtes des saints .....                          |   | 33, 59.  |
| 31 Biens personnels et pauvreté                    |   | pas de citations.  |
| 32 Les aumônes .....                               |   | 48.  |
| 33 Chapitre et messes les dimanches et fêtes ..... |   | passages inspirés de 21,   |
| 34 Les « matricularii » .....                      |   | 23, 24, 48, 65, 71.  |

Les citations ne sont jamais un démarcage brutal. Généralement, surtout pour les petits emprunts, elles sont faites dans un ordre très dispersé<sup>58</sup>, ce qui donne à penser que l'évêque connaissait fort bien la Règle bénédictine<sup>59</sup>. Or, cette façon de procéder révèle également quelqu'un qui avait un but précis et qui semble employer un moyen commode et tout préparé pour formuler, pour exprimer ses propres idées.

Saint Chrodegang, en effet, ne se contente pas de citer des textes soigneusement choisis. Il les arrange, les modifie, les adapte ; il les refond dans un ensemble nouveau. De ses mains, la teneur du texte bénédictin sort souvent changée<sup>60</sup>.

Ainsi, l'évêque a été amené à fixer un certain nombre de termes qui désignent le chapitre, la communauté, la vie en commun. Or, si ce vocabulaire emprunte un certain nombre de vocables à celui de la vie monastique<sup>61</sup>, d'autres lui sont propres<sup>62</sup>, mais tous revêtent un sens nouveau qui permet de préciser et de décrire la vie commune telle que la conçoit notre évêque et donc d'établir l'originalité de l'institution pour laquelle il légifère. Donc, même quand saint Chrodegang fait des emprunts à saint Benoît, il demeure plus personnel et plus original qu'on ne l'a dit. En effet, sur des points notables, les institutions qu'il définit dans sa Règle diffèrent considérablement de celles des moines.

Nous nous contenterons de signaler ici les plus importantes : le Chapitre et l'Office (l'importance de l'un et de l'autre est fortement marquée) ; la disposition matérielle des locaux où vit la communauté (*congregatio*) de l'*ordo canonicus* (les églises, le chapitre proprement dit, le dortoir et les *mansiones* particulières de certains chanoines qui vivent avec leurs serviteurs, le réfectoire, le cellier, le vestiaire, sans oublier le cachot qu'ignore la Règle de saint Benoît), la vie commune avec son régime vesti-

<sup>58</sup> Ainsi, par exemple, dans le chapitre 4 de saint Chrodegang, on trouve à la suite du titre emprunté au chapitre 6 de saint Benoît des citations prises dans les chapitres 47, 48, 42, 58, 71, 48 de saint Benoît (nous respectons l'ordre des citations). De même pour le chapitre 21 de saint Chrodegang, qui assemble des textes repris dans les chapitres 56, 43, 11, 38, 43, 31 de saint Benoît.

<sup>59</sup> Comme l'avait bien vu E. MORHAIN, *art. cité*, p. 176-177.

<sup>60</sup> Il serait facile d'en administrer la preuve par une comparaison précise des textes parallèles ; ainsi pour les chapitres 12 de saint Chrodegang = 70 (saint Benoît) ; chapitre 17 de saint Chrodegang = 23 (saint Benoît) ; chapitre 26 de saint Chrodegang = 31 (saint Benoît) ; voilà pour des emprunts de textes importants. Et la même conclusion se dégage de l'étude de l'emploi par saint Chrodegang des courtes citations de la Règle bénédictine.

<sup>61</sup> Comme *congregatio*, *fratres*, *claustra*, *opus Dei* et d'autres.

<sup>62</sup> *Clerus*, *clericus*, *canonicus*, *ordo canonicus*, *ordo* (surtout *ordines*), *capitulum*. L'étude de l'emploi de tous ces vocables est révélatrice à cet égard.

mentaire, son régime alimentaire, l'ordonnance des tables, la pratique de la pauvreté, et, avant toute autre chose, l'esprit, la vie spirituelle. Nous mesurerons plus exactement ces différences quand nous connaîtrons mieux les intentions et la législation fixée par l'évêque de Metz.

Pour conclure, voyons comment on pourrait apprécier l'utilisation que saint Chrodegang a faite de la Règle de saint Benoît. Naguère, E. Morhain avait écrit : « Saint Chrodegang fait œuvre personnelle en insérant la vie commune des clercs réglée par la législation canonique dans le cadre de la Règle monastique »<sup>63</sup>. Il nous semble plutôt que l'originalité de notre évêque réside dans le fait qu'il a su reprendre un certain nombre d'usages précis contenus dans la Règle bénédictine et les a fait servir à la création d'un cadre propre à la vie canoniale. En somme, grâce à ces emprunts, il a voulu réorganiser la vie commune de ses clercs que prévoyait la législation canonique, mais qui, alors, avait besoin d'être restaurée et remise en ordre.

## 2) Les autres sources de la pensée de saint Chrodegang.

Ici, il faut signaler, d'après les indications que saint Chrodegang nous donne lui-même, la législation canonique antérieure, l'Ecriture sainte et les homélies des Pères.

### a) *La législation canonique antérieure.*

Dans le prologue de sa Règle, l'évêque de Metz nous indique ses intentions : il veut rendre toute leur efficacité aux lois et canons qui, depuis longtemps régissent la vie des clercs et lui avaient assuré sa « rectitude »<sup>64</sup>. F. Grimme, déjà, avait relevé un certain nombre de textes conciliaires qui illustrent ce propos<sup>65</sup>. Le dossier réuni par lui est intéressant, mais, tout d'abord, il pourrait être facilement complété ; ensuite, l'auteur a surtout utilisé un répertoire ancien, la deuxième édition, parue en 1875, de la *Conciliengeschichte* de Hefele. Il faudrait reprendre ce travail à l'aide des bonnes éditions parues depuis et surtout essayer de distinguer

63 *Art. cité.* p. 177.

64 *Prol.* (PELT, p. 8). C'est une véritable réforme qu'il entreprend et il y revient souvent : ainsi chapitre 25 (p. 20-21, à propos des qualités de l'archidiacre et du primicier), chapitre 31 (p. 25), chapitre 34 (p. 26).

65 *Op. cit.*, p. 34-43.

les apports d'origine différente : les anciens conciles depuis celui de Nicée (325), que l'évêque mentionne explicitement<sup>66</sup>, puis les conciles des siècles suivants, les conciles romains, mais surtout ceux de la Gaule franque et en particulier les conciles réformateurs plus récents (VIII<sup>e</sup> siècle). Il faudrait sans doute faire une large part aux conciles espagnols du VII<sup>e</sup> siècle (surtout ceux de Tolède), auxquels nous devons une abondante législation concernant la vie du clergé<sup>66 bis</sup>. Enfin, il serait utile de voir comment notre évêque reçoit et utilise ses sources (quelles collections il a pu connaître ou employer) et comment il interprète, applique ou adapte ces textes canoniques dont il veut d'ailleurs que son clergé soit bien instruit<sup>67</sup>.

Il est remarquable, en effet, que, par sa Règle, saint Chrodegang cherche avant tout à rendre meilleure la vie de son clergé, à corriger la *vita clericorum canonicorum*<sup>68</sup>. C'est la raison pour laquelle il recourt à l'autorité par excellence, c'est-à-dire à l'Ecriture sainte.

### b) L'Ecriture sainte.

*Scripturis sacris nitentes*<sup>69</sup>. Ces paroles ne sont pas, pour saint Chrodegang, une simple formule<sup>70</sup>. Effectivement, dans les dispositions de sa *Regula*, il prend généralement son point de départ dans l'Ecriture, invoquée pour son autorité<sup>71</sup>.

Le tableau suivant donne le relevé des citations bibliques utilisées par saint Chrodegang, compte tenu des emprunts faits à la Règle de saint Benoît.

66 Prologue (p. 8).

66 bis Sur la vie commune en Espagne, v. J. VINCKE, *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, I, 6 (1937), 30-59.

67 Chapitre 25 (p. 20-21).

68 Prol. (p. 8), chapitre 8 (p. 13) et le début du chapitre 34 (p. 26).

69 Prol. (p. 8).

70 Comme pourrait le suggérer le début de son *arenga* dans l'acte de fondation de Gorze : « dum in voluminibus divinarum scripturarum iuxta possibilitatem ex mediocritate mei sensus attonitis auribus et sedula consideratione inspicerem quid Dei filius diceret » ... MGH Concilia 2, 1, p. 60, lignes 6-8.

71 Ainsi chapitre 1 (p. 9) : l'humilité ; chapitre 7 (p. 13) : de disciplina psallendi ; chapitre 11 (p. 14) : du bon zèle ; chapitre 14 (p. 15) : les confessions ; ici il reprend le dossier scripturaire préparé par saint Benoît pour son cinquième degré d'humilité (Règle de saint Benoît, can. 7, § 45-48), qu'il complète d'ailleurs par la citation de *Jac 5, 16, Prov. 28, 13* et *Mt 3, 2*. — Voir aussi chapitre 25, quand il précise les qualités que doit posséder l'archidiacre (p. 21) et surtout, au chapitre 31, le texte d'*Act. Ap. 2, 44* sur la *vita apostolica* (PELT, p. 24) qui ne lui vient pas par saint Benoît.

## TABLEAU III

*Les citations bibliques dans la Règle de saint Chrodegang  
et dans celle de saint Benoît.*

| Règle de saint Chrodegang<br>éd. J.-B. Pelt (1937). | Texte biblique.   | Règle de saint Benoît<br>éd. Colombas-Sansegundo-Cunill (Madrid 1954). |
|---|-------------------|--|
| Prol., p. 8   | Mt. 25, 21        | Chap. 7, § 1 —   |
| Chap. 1, 9  | Lc. 14, 11        | —  |
| 1, 10   | Jac. 4, 6         | —  |
| 1, 10   | 1 a Petr. 5, 5    | —  |
| 1, 10   | Prov. 16, 5       | —  |
| 2, 10   | Rom. 12, 10       | 63, § 17, et 72, § 4   |
| 7, 13   | Ps. 2, 11         | 19, § 3  |
| 7, 13   | Ps. 46, 8         | 19, § 4  |
| 7, 13   | Ps. 137, 1        | 19, § 5  |
| 11, 14  | Rom. 12, 10       | 63, § 17, et 72, § 4   |
| 11, 14  | 1 Cor. 3, 9       | —  |
| 11, 14  | Ps. 96, 10        | —  |
| 11, 14  | Ps. 10, 6         | —  |
| 14, 15  | Ps. 36, 5         | 7, § 45  |
| 14, 15  | Ps. 105, 1        | 7, § 46  |
| 14, 15  | Ps. 31, 5         | 7, § 47-48   |
| 14, 15  | Jac. 5, 16        | —  |
| 14, 15  | Prov. 28, 13      | —  |
| 14, 15  | Mt. 3, 2          | —  |
| 14, 15  | Jo. 6, 57         | —  |
| 14, 15  | 1 Cor. 11, 29     | —  |
| 15, 16  | 1 Cor. 5, 5       | 25, § 4  |
| 23, 20  | Eccli. 19, 2      | 40, § 7  |
| 23, 20  | 1 Cor. 6, 10      | —  |
| 25, 21  | Mt. 10, 16        | —  |
| 25, 21  | 2 Tim. 4, 2       | 2, § 23, et 58, § 11   |
| 25, 21  | 1 Reg. 2-4 passim | 2, § 26  |
| 25, 21  | Prov. 18, 22      | 2, § 28  |
| 25, 21  | Prov. 23, 13-14   | 2, § 29  |
| 25, 21  | Prov. 29, 19      | 2, § 28  |
| 25, 21  | Jac. 2, 13        | 64, § 10   |
| 25, 21  | Mt. 12, 20        | —  |
| 25, 21  | 1 Cor. 9, 27      | 2, § 13, et 4, § 10  |
| 25, 21  | Mt. 7, 3          | 2, § 15  |
| 28, 22  | Mt. 25, 36        | 4, § 15-16, et 36, § 2   |
| 28, 22  | Mt. 25, 40        | 36, § 3  |
| 31, 24  | Act. 2, 44        | —  |
| 31, 24  | Act. 4, 32        | 33, § 6  |
| — 27  | Act. 6, 5         | —  |

Nous avons pu compléter la liste des textes identifiés par W. Schmitz et J.-B. Pelt<sup>72</sup> : en tout, trente-neuf citations, vingt-quatre empruntées au

72 W. SCHMITZ, *édition citée*, p. 25 (trente et une citations) ; J.-B. PELT donne les références à la fin de chaque chapitre de la Règle.

Nouveau Testament, quinze à l'Ancien. Vingt-deux de ces textes sont venus à saint Chrodegang par des citations empruntées à la Règle bénédictine, dix-sept sont donc propres à l'évêque de Metz, et celles-ci sont, en grande majorité, néotestamentaires : quatorze ; trois seulement appartiennent à l'Ancien Testament.

Pour être complet, il faudrait essayer de voir quelles versions des textes scripturaires notre évêque emploie<sup>73</sup>. Enfin, il serait intéressant de connaître comment saint Chrodegang utilise ces textes, ce qu'il en tire pour son propos et surtout comment il procède. Ceci permettrait peut-être d'entrevoir ce qu'il faisait lui-même ou attendait de ses suppléants, l'archidiacre et le primicer, quand il voulait que, par leurs soins, ses clercs canoniques fussent instruits de la Loi divine ou que les voies du salut fussent enseignées aux « matricularii »<sup>74</sup>.

A plusieurs reprises, saint Chrodegang insiste sur la pratique de la *lectio divina*. Elle portait naturellement avant tout sur l'Ecriture et devait être pratiquée assidûment, comme la liturgie qui en offrait abondamment la connaissance<sup>75</sup>. Il serait donc bon de savoir dans quelle mesure l'évêque a pu s'en inspirer et, en particulier, quels *lectionnaires* étaient alors en usage<sup>76</sup>.

Et ceci nous amène tout naturellement à une dernière source de sa pensée qu'il a lui-même indiquée et qui, jusqu'à ce jour, n'a guère retenu l'attention des historiens : les textes des Pères.

73 Problème délicat, car on n'est jamais sûr que la citation ne soit pas faite de mémoire, donc involontairement, parfois volontairement adaptée. J.-B. PELET avait noté, au chapitre 14 (p. 15), à propos de la citation de *Ps. 31, 5*, une variante : *pronuntiabo* (comme dans saint Benoît, *Regula 7, § 48*), alors que la Vulgate donne *confitebor*. Nous avons remarqué aussi, au chapitre 25 (p. 21, note 4), une citation de *Prov. 39, 19*, et non XVIII, 2, comme dit PELET ; le texte cité est celui de la *Vetus Latina*. D'ailleurs, cette citation vient de saint Benoît, *Regula 2, § 28*. Pour l'ensemble de ce problème, voir P. SALMON, *Le texte biblique des lectionnaires mérovingiens*, dans *X<sup>e</sup> Settimana del centro italiano di studio sull'alto medioevo* (Spolète 1962), paru Spolète 1963, p. 491-517, et B. FISCHER, *Bibelausgaben des frühen Mittelalters*, dans le même recueil, p. 519-600. Cf. aussi, du même, *Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Grossen*, dans *Karl der Grosse*, t. 2, *Das geistige Leben*, par B. BISCHOFF, 2<sup>e</sup> édit. Düsseldorf 1966, p. 156-216, en particulier p. 191-192.

74 V. les chapitres 8 (p. 13), 5 (p. 20-21), 34 (p. 26-27).

75 Prol. (p. 8) : « ut omnes sint divinis officiis lectionibusque sacris assidui ». Chapitre 5 (p. 12) : entre les Nocturnes et les Laudes, la Règle prévoit des lectures, la méditation, le chant. V. ce qui est dit du Chapitre quotidien, chapitre 8 (p. 13).

76 Sur les lectionnaires utilisés alors, voir maintenant C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien*, Spolète 1966, p. 279-288 (genres littéraires des lectures liturgiques et terminologie), p. 289-295 (Lectionnaires de la Gaule mérovingienne) sans oublier naturellement, p. 309-320, les Lectionnaires romains.

c) *Les textes des Pères.*

Nous nous poserons trois questions :

- 1) Quels textes saint Chrodegang a-t-il pu employer ?
- 2) Comment les a-t-il connus ou reçus ?
- 3) Comment les a-t-il utilisés ?

Et tout d'abord, l'évêque de Metz a-t-il effectivement employé des textes patristiques ? De même qu'il ne mentionne jamais saint Benoît, à qui il a pourtant fait de notables emprunts, il n'indique que très exceptionnellement ses sources. Une fois, il cite, à propos de la pauvreté, un *sanctus Prosper* qui est en réalité Julien Pomère<sup>77</sup>. Et par hasard, nous avons nous-même trouvé, à la fin du prologue, une citation de Grégoire le Grand<sup>78</sup>.

Il faut, nous semble-t-il, aller chercher dans les ouvrages dont saint Chrodegang prescrit la lecture dans sa Règle. Or, il demande qu'au Chapitre on lise des *tractatus vel alias homelias vel quod edificet audientes*<sup>79</sup>. L'archidiacre et le primicer, qui doivent remplacer l'évêque quand il est absent ou occupé ailleurs, doivent être *docti evangelica et sanctorum Patrum instituta canonica* afin de pouvoir *docere clerum et in lege divina et hac parva institutione*<sup>80</sup>. Saint Chrodegang laisse délibérément de côté les textes dont saint Benoît recommandait la lecture, en particulier les Conférences de Jean Cassien et les Vies des Pères du désert. Il préconise, au contraire, la lecture et la méditation de textes qui pouvaient donner l'intelligence de l'Ecriture, donc les commentaires (*tractatus*) et en particulier les homélies, et permettre de commenter les dispositions de la Règle des chanoines. Mais, en même temps, ces lectures devaient assurer la formation spirituelle des clercs canoniques.

Mais de quels auteurs peut-il s'agir ? Nos recherches pourraient être guidées par deux indications qui nous viennent de la Liturgie.

77 *De vita contemplativa*, II, 10-11, cité chapitre 31, p. 24. Ce même texte a été repris plusieurs fois par le concile d'Aix-la-Chapelle (816), cf. MGH Concilia, 2, 1, p. 382-383, 399-400, 402.

78 *Homel. in Evang.*, II § 8, (cité Prologue, p. 8) : « *vita nostra ad tempus amarescat in poenitentia, ne aeternam amaritudinem sentiat in vindicta* » (éd. J.-B. GALLICCIOLI, 5 (Venise 1769), p. 150 bc).

79 Chap. 8 (p. 13).

80 Chap. 25 (p. 20-21).

Tout d'abord celle-ci prévoyait bien la lecture d'homélies et bientôt des *Homiliaires* seront composés par Alain de Farfa († 770), Eginon de Vérone († 802) et surtout Paul Diacre († 795)<sup>81</sup>.

Saint Chrodegang a-t-il connu des recueils de ce genre et lesquels ? Dans l'état actuel de nos connaissances sur les Homéliaires, il semble bien difficile de le dire.

Mais la Liturgie nous offre une autre indication utile. Saint Chrodegang n'a pas été sans connaître, parmi les *Ordines romains*, l'*Ordo XIII A* (composé entre 700 et 750)<sup>82</sup> et aussi l'*Ordo XIV* (en Gaule 750-787)<sup>83</sup>. L'un et l'autre prévoient des lectures de textes patristiques et en laissent d'ailleurs le libre choix : *tractatus Patrum, sermones atque homeliae ad ipsum diem pertinentes* et ils renvoient d'une façon générale aux quatre grands docteurs latins : saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Grégoire le Grand, sans autre précision ; ainsi en particulier l'*Ordo XIII A*, n. 13 : *sermones et homelias catholicorum patrum*.

Les lectures faites au chapitre étaient des parties intégrantes de la Liturgie comme celles de l'office de nuit. Peut-être, à défaut d'homéliaires déjà constitués, disposait-on de morceaux choisis, comme semble bien en contenir le *Codex Bernensis* 289<sup>84</sup>.

81 Sur ces œuvres, v. M. MANITIUS, *op. cit.*, p. 266-267, et surtout C. VOGEL, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, dans la VII<sup>e</sup> Settimana del centro italiano di studio sull' alto medioevo di Spolète, t. I (Spolète 1960), p. 289-292.

82 V. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, 2, p. 480-488.

83 M. ANDRIEU, *op. cit.*, 3, p. 39-41.

84 H. REUMONT, *art. cité*, p. 259, avait signalé dans ce manuscrit : « outre des homélies, un ouvrage d'Isidore et quelques lettres, la Règle de saint Chrodegang ». Nous n'avons malheureusement pas pu voir nous-même ce manuscrit et devons nous contenter de l'analyse qu'en donne M. ANDRIEU, *Les Ordines romani*, 1, p. 90-91, et 2, p. 79-89. Nous savons ainsi qu'il contient, après la Règle de saint Chrodegang, f° 16r-18r, l'*Ordo romanus I* (incomplet) ; f° 18r-19r, un fragment d'homélie : « *Nolite ergo... — ...cum coelum moverit* » (non identifié par M. ANDRIEU, mais qui est, comme veut bien me le signaler mon excellent ami et collègue, Raymond ETAIX, Grégoire le Grand, *Hom. 1 in Evang.*, § 5-6) ; f° 19v-26v, *Inc. liber virorum illustrium ab Hisidore editus* (P.L. 83, 1081-1106). Les textes suivants du manuscrit sont de l'époque de Louis le Pieux et ne nous concernent pas. De toute façon, il faudrait être sûr que cette partie du *Bernensis* 289 était bien en usage à la cathédrale de Metz à l'époque de saint Chrodegang. — Il serait utile de rechercher les ouvrages que notre évêque a pu connaître de son temps, problème délicat et difficile ; voir les inventaires de B. BISCHOFF, *Scriptoria e manoscritti mediatori di civiltà dal sesto secolo alla Riforma di Carlo Magno*, dans la XI<sup>e</sup> Settimana del centro italiano di studio sull' alto medioevo (Spolète 1963), paru Spolète 1964, p. 479-504 (et la « discussion » de cette communication, *op. cit.*, p. 551-557), et aussi B. BISCHOFF, *Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Grossen*, dans *Karl der Grosse*, t. 2, *Das Geistige Leben*, herausgegeben von B. BISCHOFF, Düsseldorf, 2<sup>e</sup> édit. 1966, p. 233-254. Pour les traductions latines de textes grecs, A. SIEGMUND, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der latein. Kirche bis zum 12. Jahrh.*, München 1949.

Nous avons vu que saint Chrodegang demandait la lecture des *sanctorum Patrum instituta canonica*. Nous pensons qu'il ne faut pas restreindre cette expression aux seuls textes *juridiques*, c'est-à-dire aux décisions des conciles. Si ces textes devaient édifier ceux qui en écoutaient la lecture, il faudrait inclure, dans cette catégorie d'ouvrages, les Règles monastiques ou autres qui pouvaient être en usage ou en circulation. Si, jusqu'ici, nous sommes sûrs que saint Chrodegang a utilisé saint Benoît, rien n'empêche qu'il ait pu trouver des indications utiles dans les Règles de saint Colomban, de saint Césaire d'Arles, de saint Isidore de Séville, chez saint Augustin ou même dans des textes d'origine orientale.

Voilà encore des hypothèses de travail, des directions de recherche qui pourraient utilement nous instruire sur les sources de la pensée de l'évêque de Metz. Tels pourraient être les textes qu'il a employés, telle aussi la voie par laquelle il en a eu connaissance. Il resterait à voir comment ces textes patristiques furent utilisés. Sans doute, et ceci ne facilite pas les recherches, incorpora-t-il ses citations à son texte en les pliant au besoin à l'idée qu'il voulait exprimer.

Toutes ces analyses avaient surtout pour but de préciser les problèmes d'histoire littéraire que pose le texte de la Règle. Pour les conclure et les compléter, il nous semble utile de replacer le Code messin dans son contexte immédiat. C'est à saint Chrodegang lui-même que nous allons maintenant demander de nous expliquer ses intentions.

### C) LES INTENTIONS DE SAINT CHRODEGANG

L'évêque de Metz a placé en tête de sa Règle un prologue qu'il nous faut lire avec quelque attention. Voici la traduction que nous en proposons<sup>85</sup> :

Aux temps du très pieux et sérénissime roi Pépin, Chrodegang, serviteur des serviteurs de Dieu, évêque de la ville de Metz.

Si l'autorité des canons des trois cent dix-huit pères et des autres saints pères persistait encore, si le clergé et l'évêque vivaient selon la rectitude de leurs normes, il nous paraîtrait superflu à nous, modeste et peu considérable, de remettre en valeur cette matière si bien ordonnée et d'en dire quel-

---

<sup>85</sup> Faite sur le texte de l'édition PELET, *op. cit.*, p. 8.

que chose qui soit en quelque sorte nouveau. Mais comme la négligence des pasteurs et de leurs fidèles s'est trop accrue ces derniers temps, que devons-nous faire, nous qui arrivons à un moment aussi critique, sinon, pour autant que nous le pouvons, et même dans la mesure où nous le devons, de ramener notre clergé, avec l'inspiration de Dieu, à la ligne de la droiture (rectitudo).

Aussi, ayant reçu, malgré mon indignité, la chaire pontificale de ce siège, après avoir commencé de veiller à la charge pastorale de ma fonction, voyant à quelle grande négligence le clergé et le peuple en étaient arrivés, je commençai à me lamenter dans la tristesse, me demandant quoi faire. Mais, fort du secours divin, soutenu par la consolation de mes frères spirituels, j'ai voulu, sous l'empire de la nécessité, faire un tout petit décret grâce auquel le clergé se garderait de ce qui est défendu, déposerait ce qui est pervers et abandonnerait les choses mauvaises pratiquées beaucoup et depuis longtemps. Ainsi, tandis que l'esprit sera vidé de ses vices accoutumés, ce qui est bien et excellent (y) sera plus facilement implanté.

Nous appuyant, en effet, sur les saintes Ecritures, nous décidons que tous soient unanimes et assidus aux offices divins et aux saintes lectures, prêts à obéir, comme l'ordre canonique l'exige, à leur évêque et à leur supérieur (praepositus), unis par la charité, enflammés d'un bon zèle, liés par l'amour, éloignés des querelles, des scandales et de la haine. Quel que soit leur pasteur, *qu'il se dépêche, autant qu'il le pourra, de retrancher leurs vices jusqu'à la racine, dès qu'ils commenceront à paraître*<sup>86</sup> et qu'il entreprenne de leur fournir ce qui serait nécessaire aux usages humains, selon le modèle disposé ci-après.

Et quand le pasteur des pasteurs, le juge des vivants et des morts, c'est-à-dire le Christ, sera assis, au jour dernier et redoutable, sur le siège de sa majesté pour juger tous les peuples et quand tout le clergé le verra à visage découvert, si alors nous ne méritons pas, avec les plus grands des pasteurs et les troupeaux à eux confiés, d'entendre, pour les talents reçus et les gains spirituels (par nous) multipliés : « *Bravo ! serviteur bon et fidèle !* » (*Mt 25, 21*), que du moins nous soit octroyé le pardon intégral de nos fautes. Il est manifeste, en effet, qu'à ceux à qui le pardon intégral de leurs fautes est accordé, l'entrée du royaume n'est pas refusée, car on ne peut estimer malheureux celui qui a une part quelconque au paradis. Mais une destinée (un lot) échoit là-bas à ceux qui, dans la mesure où ils le peuvent, s'empressent de courir par le mérite de cette vie vers ce qu'au cours de ce temps il leur est permis d'atteindre.

Appliquons donc à cela notre volonté, autant que nous le pouvons, parce que nous ne le pouvons (jamais) autant que nous le devons et *que notre vie s'attriste pour un temps dans l'amertume de la pénitence*<sup>87</sup>, de peur que la

<sup>86</sup> Cf. Règle de saint Benoît, chap. 2, § 26 : « *Neque dissimulet peccata delinquentium, sed mox ut coeperint oriri, radicitus ea, ut praevalet, ampulet* » (avec citation de J. CASSIEN, *Concl. XVI*, 6 : « *radicatus amputare* », cf. XVI, 20).

<sup>87</sup> Grégoire le Grand, *Homel. in Evangel.*, II, § 8.

*justice* (vindicte) divine, qui actuellement est douce et patiente, ne se déchaîne en châtiment.

A première vue, la lecture de ce texte nous offre trois idées majeures : 1) la nécessité d'une réforme en général ; 2) la nécessité de cette réforme dans le diocèse de Metz ; 3) les décisions prises par l'évêque. Mais à regarder de plus près ce prologue, il se présente, comme les anciennes lois romaines, sous la forme d'une lettre. Même si nous ne sommes pas en présence d'un acte rédigé en forme, nous pouvons cependant y retrouver un certain nombre de parties du discours diplomatique : du protocole, nous avons ici une indication sur la date et un élément de la titulature. Ensuite, le « texte » de l'acte est représenté par quatre de ses éléments : un *préambule* : considérations générales sur la nécessité de la réforme ; un *exposé* : nécessité de la réforme pour l'église de Metz ; un *dispositif* : les décisions prises par saint Chrodegang, et, pour finir, des *clauses finales*, où sont édictées des *sanctions* surtout spirituelles.

#### *Date et titulature.*

La date est indiquée d'une façon assez vague : sous le règne de Pépin le Bref ; de même la titulature de celui de qui émane ce document : le nom du prélat est suivi du titre alors courant chez beaucoup d'évêques : « serviteur des serviteurs de Dieu ». Même si cette « Devotionsformel » a été employée par les papes surtout depuis Grégoire le Grand († 604), elle ne leur est pas réservée jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle, et il est normal de la trouver ici<sup>88</sup>, où elle qualifie l'évêque de la ville de Metz<sup>89</sup> et marque bien le souci qu'il a de ses devoirs de pasteur.

#### *Le préambule.*

Le préambule de notre document évoque la nécessité d'une réforme du clergé en général<sup>89 bis</sup>. Saint Chrodegang regrette que se soit affaiblie l'au-

88 Sur *servus servorum Dei*, voir les indications bibliographiques de Y. CONGAR, *La hiérarchie comme service*, dans Y. CONGAR et B.-D. DUPUY, *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962 (*Unam Sanctam*, n° 39), p. 67, note 2.

89 Nous avons déjà fait les rapprochements utiles avec les éléments semblables que contient le protocole de l'acte de fondation de l'abbaye de Gorze, v. MGH Concilia, 2, 1, n° 11 B, p. 59.

89 bis Mêmes idées que dans le préambule du Concile de Ver : MGH capitul. 1, p. 33.

torité des conciles du passé, à commencer par celui de Nicée (325)<sup>90</sup>, qui a effectivement légiféré sur la dignité du clergé<sup>91</sup>. Il déplore que le clergé et les évêques ne vivent plus selon les normes de la rectitude prescrite par toute la législation canonique<sup>92</sup>. Celle-ci est simplement évoquée de façon allusive. Si ces abus n'existaient pas, l'évêque de Metz n'aurait pas eu besoin d'intervenir. Et s'il le fait, ce n'est pas pour faire valoir son autorité ou faire peser le poids d'une quelconque domination. Comme un saint Grégoire, dont il s'inspire ici, il agit en toute humilité et avec bienveillance<sup>93</sup>. Mais tout ce qui avait été prescrit et bien ordonné par la loi canonique est tellement tombé en décadence, que l'initiative prise par saint Chrodegang semble apporter du nouveau. Son intention est simplement de restaurer (*recuperare*) ce qui avait perdu force et valeur.

L'évêque a, d'ailleurs, été poussé à prendre cette mesure par une certaine urgence : la négligence des pasteurs et des fidèles s'est trop accrue ces derniers temps<sup>94</sup>. Ainsi, il s'est trouvé contraint d'intervenir pour ramener son clergé à la ligne de la droiture (ou rectitude). Et nous passons ainsi du préambule à l'exposé de ses raisons d'agir.

90 Appelé *concile des trois cent dix-huit pères*, comme il était courant de le faire depuis saint Hilaire de Poitiers, *Contra Const. 27* (donc vers 360), ainsi, entre beaucoup d'autres, par le concile de Constantinople de 381, can. 1, pour rappeler sans doute le nombre des trois cent dix-huit serviteurs d'Abraham, *Gen. 14, 41*; voir J. RIVIÈRE, «Trois cent dix-huit. Un cas de symbolisme arithmétique chez saint Ambroise», dans *Rech. de Théol. anc. et médiévale*, 6 (1934), p. 361-367, et I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, t. I de l'*Histoire des conciles œcuméniques* publiés sous la dir. de G. DUMEIGE, Paris 1963, p. 53 sq. Le texte du canon 1 de Constantinople (381) se trouve *op. cit.*, p. 285. — Cf. Concile de Soissons, 744, can. 1, MGH *Concilia*, 2, 1, n° 4, p. 34, lignes 1 et 2.

91 Canons 1, 2, 3, 9, 10, 17, cf. I. ORTIZ DE URBINA, *op. cit.*, p. 105 sq.

92 Sur la médiocrité de la vie spirituelle des clercs mérovingiens, v. P. RICHÉ, dans *Histoire spirituelle de la France*, Paris 1964, p. 51-54, et dom J. LECLERCQ, *op. cit.*, p. 69-70.

93 Saint Chrodegang aime manifester ainsi son humilité, v. l'acte de fondation de Gorze, *loc. cit.*, p. 60 (*ex mediocritate mei*) et aussi sa Règle, chap. 34, p. 26 : *iuxta mediocritatem nostram*. On pourrait évidemment voir ici un lieu commun, une formule comme elles sont fréquentes dans les « Devotionsformeln ». *Mediocritas* est employé ainsi chez saint Jérôme, Lactance, Arnobe ; v. les relevés dans H. BRUHN, *Specimen vocabularii ad inferioris aetatis latinitatem pertinens*, 1911, et L. ARBUSOW, *Colores Rhetorici*, 2<sup>e</sup> édit., Göttingen 1963, p. 104-106. Mais ici il ne s'agit pas d'une modeste feinte, affirmée en vue d'une quelconque *captatio benevolentiae*. La lecture de la Règle (du « petit décret », de l'*instiuncula*, comme aime l'appeler notre évêque, ainsi chap. 25, 8, 17, 31) révèle chez saint Chrodegang le caractère d'un homme très sensible, très modeste et proche des misères humaines (v. comment il veut que soient traités les malades, chap. 28, p. 22).

94 Nous retrouvons ici les idées développées dans le préambule du concile de Ver 755, *op. cit.*, p. 33. L'évêque rappelle cette urgence au chapitre 34 (p. 26) de sa Règle, quand il explique qu'après avoir mis sur pied la réforme de son clergé, il doit s'occuper aussi des « matricularii » qui se trouvent à l'abandon au point de vue pastoral.

*L'exposé.*

Ici, le ton change subitement. Alors que jusque là l'évêque avait parlé au pluriel, avec une certaine solennité, comme il le fera de nouveau dans la suite, il s'exprime au singulier et semble vouloir donner libre cours à des sentiments plus personnels<sup>95</sup>. En effet, il va être question, maintenant, des besoins immédiats de l'église de Metz. Ayant reçu la chaire pontificale de ce siège, saint Chrodegang a aussitôt « commencé à veiller à la charge pastorale de sa fonction » (*officii mei pastoralis curam invigilare coepisse*).

Cet énoncé associe une idée augustinienne et un souci très habituel chez Grégoire le Grand. Ce qui rappelle ce dernier, c'est l'expression *cura pastoralis* et son *Regulae pastoralis Liber*, alors déjà très répandu et qui faisait autorité<sup>96</sup>. De saint Augustin, notre évêque retient l'idée de *vigilare*. Aux yeux du grand docteur, l'évêque, du haut de sa chaire épiscopale, est une *vigie*, qui voit, qui veille et qui peut se faire entendre pour assurer la conduite du navire<sup>97</sup>.

On pourrait penser que l'aveu que nous fait alors saint Chrodegang soit de la rhétorique : il se prit à se lamenter dans la tristesse et à se demander quoi faire. Il n'y a aucune raison de suspecter la loyauté de cet homme qui découvre ici un coin de son âme et nous avoue l'embarras dans lequel il a pu se trouver devant l'état déplorable de son église. Un saint Boniface déjà pour ne rien dire du grand pape Grégoire I<sup>er</sup> lui-même, avait exprimé des sentiments de ce genre. La lecture attentive du texte de la Règle messine permet de retrouver à chaque page l'écho des soucis exprimés ici avec franchise et simplicité. De même, il évoque le soutien qu'il reçut de ses « frères spirituels », c'est-à-dire de ceux de ses clercs qui acceptèrent la réforme et s'associèrent au chapitre pour vivre sous sa

95 Faudrait-il admettre que ce que nous avons appelé le préambule et le dispositif de ce prologue est emprunté à un formulaire dans lequel serait venu s'insérer ce petit paragraphe plus personnel ? Ou bien préambule et dispositif viendraient-ils d'un texte conciliaire qui n'a pas été conservé ? Pourtant, dès le préambule, l'évêque évoque le triste état de son église messine ! On peut du moins faire ces hypothèses.

96 Nous nous permettons de renvoyer à notre travail sur *L'idéal du Pasteur des âmes selon saint Grégoire le Grand*, dans *La Tradition sacerdotale*, Le Puy 1959, surtout les p. 144-147. On ne peut s'empêcher de rappeler ici le préambule d'une lettre de Grégoire le Grand : *Pastoralis officii cura nos ammonet* (Régistr. de Grégoire le Grand, II, 37, édit. Hartmann, MGH Epist. I, p. 132).

97 V. M. JOURJON, *L'évêque et le Peuple de Dieu*, Thèse de Théol. de Lyon 1948-1949 (dactylogr.), p. 11 sq. reproduit dans H. RONDET, Ch. MOREL, M. JOURJON, J. LEBRETON, *Augustin parmi nous*, Le Puy-Paris 1954, p. 153 sq.

Règle<sup>98</sup>. Ainsi, il a composé un *petit décret*, une *parva insticiuncula*<sup>99</sup>, qui n'avait aucune prétention et devait valoir d'abord et exclusivement pour son église. Ce petit décret allait permettre au clergé de se garder de ce qui est illicite, de déposer ce qui était pervers dans sa vie, d'abandonner les choses mauvaises dont la pratique s'était accrue et durait depuis long-temps. Ainsi, quand l'esprit serait vidé de ses vices invétérés, ce qui est bien pourrait y être facilement réimplanté. On notera que jusqu'ici le point de vue est surtout négatif. Mais voici que le *dispositif* de notre document va nous éclairer sur les décisions positives prises par saint Chrodegang.

#### *Le dispositif et les sanctions.*

Dès l'abord, on observera la solennité du ton que nous avons déjà rencontrée au début du prologue et qui revient ici : *Scripturis sacris nitentes decernimus*. Mais il faut surtout, maintenant, nous attacher à une analyse serrée de ce que va nous dire saint Chrodegang. Si nous réunissons les données du dispositif et des sanctions qui sont intimement liées, nous pouvons discerner, dans cette partie du texte, trois idées principales :

1. L'évêque de Metz a décidé d'assurer à son clergé une formation spirituelle. A cette fin, il définit les obligations des clercs et le rôle de l'évêque.
2. Pour permettre cette formation, il a composé une Règle qui fixe un cadre de vie.
3. Cette Règle, comme d'ailleurs toute vie chrétienne, est sanctionnée par le jugement du Pasteur suprême qui peut châtier ou récompenser.

Voyons de plus près ces trois thèmes qui résument remarquablement toutes les dispositions de la Règle des chanoines et en définissent l'esprit.

1. Une formation spirituelle. Elle signifie pour les clercs, auxquels elle s'adresse, un certain nombre d'exigences.

<sup>98</sup> Ces *fratres*, qui sont mentionnés souvent, ainsi chap. 16 (p. 16) ; chap. 20 (p. 17) deux fois ; chap. 21 (p. 18) (deux fois) ; chap. 22 (p. 19) ; chap. 23 (p. 20) ; chap. 31 (p. 25) (deux fois) et chap. 34 (p. 27) (*cum consensu fratrum spiritualium*). *Se sociare* : on s'associe librement à l'ordre canonique, chap. 28 (p. 22) ; chap. 31 (p. 25).

<sup>99</sup> *Parvum decretulum* : Prol. (p. 8) ; chap. 31 (p. 25). *Parva institutio* : chap. 25 (p. 20 et 21) (trois fois) ; *parva insticiuncula* : chap. 17, p. 16) et chap. 8 (p. 13).

Première obligation : Que tous soient *unanimes* et assidus aux *offices divins*. C'est leur raison d'être ; ils sont en commun au service de l'Eglise<sup>100</sup> ; ils se sont unis pour le service de Dieu<sup>101</sup>. Ceci implique qu'ils assurent unanimement, c'est-à-dire tous ensemble<sup>102</sup> et avec assiduité, les offices divins. Ils ont dans l'Eglise une fonction de prière, de louange<sup>103</sup> qui a peut-être été trop oubliée en d'autres temps ! La Règle déterminera d'ailleurs très exactement les offices à célébrer, la manière de le faire, la solennité des fêtes, et celle-ci ira jusqu'à déterminer la solennité des repas<sup>104</sup>. La vie liturgique comporte également une certaine vie sacramentelle qui, elle aussi, est fixée par la Règle et insiste sur la dévotion eucharistique<sup>105</sup>.

Il faut noter ici l'importance de la célébration des messes privées. On n'a guère retenu jusqu'ici cette particularité de la Règle messine. Or, à cette époque, les messes privées tendent à se multiplier, à la demande des fidèles ; ceux-ci donnent, à cet effet, des aumônes qui semblent abondantes<sup>106</sup>. A ce propos, nous rappellerons également que le nom de saint Chrodegang se trouve en tête des signataires d'une association de prières établie entre les membres du concile d'Attigny (762), qui obligeait à la récitation d'un certain nombre de psautiers et à la célébration de nombreuses messes<sup>107</sup>.

A la Liturgie, saint Chrodegang associe immédiatement la pratique des saintes lectures. L'importance qu'il leur accorde est grande<sup>108</sup> ; c'était le moyen par excellence de formation des clercs. L'accent est placé sur la

100 Chap. 31 (p. 24).

101 Chap. 1. (p. 10).

102 *Unanimes*. Ce vocable, qui va reparaître constamment dans les textes carolingiens les plus divers, devrait bien, comme le souhaitait souvent notre vénéré maître Louis HALPHEN, faire l'objet d'une étude systématique comme *unanimitas, concordia*. Il ne faudrait pas oublier ses origines bibliques.

103 Cf. chap. 32 (p. 25-26).

104 Sur l'office divin tel que le fixa saint Chrodegang, voir maintenant dom P. SALMON, *op. cit.*, p. 27-34. Et il ne s'agit pas seulement de la Liturgie célébrée à l'intérieur du Chapitre. Ce *Capitulum* est une communauté ouverte (malgré ses *clastra*) ; il participe à la vie liturgique de la ville. Saint Chrodegang rappelle les stations qu'il a établies : *staciones publicae et reliquae staciones*, chap. 34, p. 27. Tout au long de la Règle, des cas sont prévus où le clergé qui vit hors des *clastra* participera à la vie de la communauté. De même les sorties des clercs canoniques sont réglementées, v. chap. 3 (p. 11) et chap. 4 (p. 11-12).

105 En particulier le chapitre 14 (p. 15), pour les confessions et la communion fréquente, cf. P. BROWNE, *De frequenti communione in eccles. occident.*, Rome 1932, n° 79, p. 57-58.

106 V. le chapitre 31 (p. 25) et surtout le chapitre 32 (p. 25). L'évêque devra même organiser la célébration des messes demandées.

107 MGH Concilia 2, 1, n° 13, p. 72-73.

108 Chap. 5 (p. 12) ; chap. 8 (p. 13) ; chap. 21 (p. 18) ; chap. 25 (p. 20-21).

*lectio divina* des Ecritures ; quant aux autres lectures, elles semblent bien, du moins au Chapitre, être considérées comme un complément de la lecture de la Règle, en quelque sorte comme son commentaire<sup>109</sup>.

La deuxième obligation marquée par saint Chrodegang, c'est l'obéissance à l'évêque ou à son suppléant, c'est-à-dire l'archidiacre ou le primicier. Il suffit de lire la Règle pour voir, presque à chaque ligne, le détail des prescriptions qui permettront la pratique de cette vertu. L'observation de la Règle est sanctionnée, selon la gravité des fautes, par des peines plus ou moins fortes. Pour être efficace, la réforme impliquait, en effet, le renforcement de la discipline ecclésiastique.

La troisième obligation des clercs est celle de la vie commune et de tout ce qu'elle comporte : les clercs seront unis par la charité mutuelle, enflammés d'un bon zèle, liés par un respect réciproque ; ils éviteront les querelles, les scandales et, bien entendu, la haine. Il s'agit avant tout, ici, de la pratique de l'humilité, de la bienveillance, voire de la politesse, vertus qui permettront à ces clercs assemblés de vivre comme des frères dans une même communauté (*congregatio*). Saint Chrodegang ne parle pas ici de l'organisation matérielle de la vie commune (dortoir, table, travail), mais il définit surtout l'esprit qu'il veut inculquer à ses *clericci canonici*. Il insiste sur l'essentiel.

Ces obligations impliquent un certain nombre de devoirs chez les supérieurs. Empruntant une expression à saint Benoît qui, d'ailleurs, s'inspire lui-même de Jean Cassien<sup>110</sup>, saint Chrodegang demande au pasteur, à l'évêque, quel qu'il soit, qu'il se dépêche de faire disparaître chez ses clercs les vices dès qu'ils paraissent. Ils les soignera comme un bon médecin traite ses malades<sup>111</sup>. Et notre prélat ajoute sagement : « et qu'il entreprenne de leur fournir ce qui serait nécessaire aux usages humains, selon le modèle disposé ci-après », c'est-à-dire la Règle. Il y a, pensons-nous, ici une allusion assez claire aux dispositions prises par saint Chrodegang concernant la pratique de la pauvreté et les modes de subsistance de ses chanoines. Cette question est longuement traitée au chapitre 31. Là aussi

<sup>109</sup> Lectures au Chapitre et leur répartition : chap. 8, p. 13) ; l'archidiacre et le primicier doivent être en mesure de former les clercs : chap. 25 (p. 20-21).

<sup>110</sup> Saint Benoît, *Regula*, chap. 2, § 26 (J. CASSIEN, *Conlat. XVI*, 6).

<sup>111</sup> Chap. 19 (p. 17).

est rappelée la vie que menait la communauté apostolique qui demeure le modèle par excellence du chapitre des clercs canoniques, même si, matériellement, ils ne peuvent plus vivre exactement comme l'avaient fait les premiers chrétiens.

Le rôle du pasteur est donc rappelé avec force ; c'est lui qui est responsable de ses frères et tous ensemble le sont à l'égard du Pasteur des pasteurs qui jugera un jour non seulement tous les peuples, mais aussi tout le clergé. Ainsi, nous abordons les *sanctions* que formule saint Chrodegang. On remarquera la forte saveur eschatologique de ses considérations et aussi son insistance. Si, au jour du Jugement, les pasteurs ne méritent pas les félicitations du Juge suprême, que du moins le pardon de leurs fautes leur soit accordé, ainsi qu'une place honorable dans le royaume des cieux.

Et saint Chrodegang de conclure, en se servant d'ailleurs d'une parole de saint Grégoire le Grand<sup>112</sup> : « que notre vie s'attriste pour un temps dans l'amertume de la pénitence » de peur, continue l'évêque de Metz, « que la justice divine qui présentement est douce et patiente, ne se déchaîne en châtiment ». Ainsi se termine ce prologue où saint Chrodegang définit bien l'esprit et les principales dispositions de sa Règle. On le voit s'effacer lui-même derrière celui au service de qui il travaille tout le premier.

\*  
\*\*

Tels sont quelques-uns des problèmes que peut soulever, à l'heure actuelle, le texte de la Règle de saint Chrodegang. Nous avons posé beaucoup de questions et peut-être entrevu parfois la solution de l'une ou l'autre d'entre elles. Pour achever ce travail, il faudrait maintenant, à l'aide des indications recueillies dans le prologue et par une étude attentive des dispositions mêmes de la Règle, décrire dans le détail la vie commune telle que l'organisa l'évêque de Metz pour certains de ses clercs. Même si, là également, de nombreux points d'interrogation devaient subsister, nous pourrions voir que saint Chrodegang semble avoir voulu créer autour de lui une communauté ouverte qui constituerait un véritable foyer spirituel, où il serait possible de former le clergé et où les prêtres qui vivaient en

<sup>112</sup> *Homel. in Evang., II, § 8, vita nostra ad tempus amarescat in poenitentia, ne aeternam amaritudinem sentiat in vindicta* (éd. J.-B. GALLIOLI, 5 (Venise 1769), p. 150 bc).

dehors de ces *clastra* pourraient venir très régulièrement reprendre des forces en vue de leurs tâches pastorales.

On comprend aisément que ce *parvum decretulum* ait pu avoir un certain succès surtout au moment où l'Eglise franque, après les premières réformes amorcées par saint Boniface, allait, grâce aux grands Carolingiens, retrouver, pour trop peu de temps malheureusement, un peu d'ordre, d'unité et de clarté.

Et l'initiative par laquelle Chrodegang de Metz a donné une norme de vie à son clergé s'inscrit parmi les efforts les plus authentiques qui furent accomplis tout au long de l'histoire de l'Eglise pour conférer à l'action pastorale les indispensables assises d'une sérieuse éducation humaine et d'une solide formation spirituelle sans lesquelles elle ne peut être vouée qu'à un échec certain.

Gaston HOCQUARD.

# SAINT CHRODEGANG ET LES DÉBUTS DE LA ROMANISATION DU CULTE EN PAYS FRANC

Tous nos documents s'accordent pour attribuer à Pépin le Bref (751-768) le mérite d'avoir, le premier, opéré en connaissance de cause, avec l'appui du pouvoir central, la réforme cultuelle en pays franc dans le sens de la romanisation. Avant lui, Boniface et Carloman avaient tenté de porter remède à la décadence religieuse ; sur leurs efforts dans le domaine liturgique, nous ne possédons que de minces renseignements<sup>1</sup>. Charlemagne (774-814) ne fera qu'amplifier et consacrer le mouvement commencé par son père<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L'activité missionnaire et politique de saint Boniface sont en dehors de notre propos ; voir H. BÜTTNER, *Bonifatius und die Karolinger* (*Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* IV), 1954, p. 21 et suiv. Les sources sont pratiquement muettes sur son action en matière liturgique ; les renseignements dont nous disposons à ce sujet sont groupés dans H. NETZER, *L'introduction de la messe romaine en France sous les carolingiens*, Paris, 1910, pp. 24-27. Le programme de Boniface était de soumettre l'Eglise franque en tout au siège romain ; cf. Lettre à Cuthbert de Cantorbéry à propos du concile réformateur de 747 : *omnia praecpta sancti Petri canonice sequi desiderare* (M.G.H., *Concilia aevi karol.*, I, 1, pp. 45-48). L'on est en droit de supposer que la liturgie était comprise dans ce programme. — Un capitulaire de Carloman, repris et abrégé par Pépin le Bref, sanctionne le concile national germanique de 742, présidé par Boniface. Il y est stipulé que chaque prêtre devra rendre compte de la manière dont il accomplit les fonctions cultuelles : *ordo ministerii... de precibus et ordine missarum* (M.G.H. *Capitularia*, I, p. 25), repris par Pépin en 774 (M.G.H. *Capitularia*, I, p. 29). Il n'est pas dit que cet *ordo* doit être celui de l'Eglise de Rome, mais l'on peut légitimement le supposer en raison des lettres de Grégoire II à Boniface où il lui est recommandé de se conformer strictement aux usages romains. Ainsi Grégoire II, *Ad Bonifatium ep. 1* (ann. 719) (P.L. 89, 496 D) à propos du baptême ; le même, *Ad clerum etc. cui Bonifatius ordinatus fuerat* (ann. 724) (P.L. 89, 502-503) sur ordinations ; le même, *Ad Bonifatium ep. XIV* (ann. 727) (P.L. 89, 525 B/C) à propos de la communion au calice. Mêmes injonctions à Boniface de la part du pape Zacharie : ZACHARIE II, *Ad Bonifatium ep. XIII* (ann. 751) (P.L. 89, 951-952) à propos des bénédicitions épiscopales gallicanes.

<sup>2</sup> Tous les historiens de la liturgie ont abordé d'une manière ou d'une autre le problème de la romanisation. Nous nous contenterons de signaler ici les travaux, fondamentaux, de

Les débuts de la romanisation du culte en pays franc ne datent, certes, pas de Pépin le Bref. A la suite d'initiatives privées et individuelles, des livres liturgiques romains — et avec eux la *consuetudo* de la ville de Rome — avaient pénétré en Gaule dès le VII<sup>e</sup> siècle au moins. Des moines, des pèlerins et des admirateurs des usages de la ville papale, ont rapporté de leur voyage romain, entre autres *patrocinia*, *volumina* et *codices*, des exemplaires de la liturgie en usage sur les bords du Tibre : des sacramentaires de différent type, léonien, gélasien ou grégorien, ainsi que les *ordines* qui en sont le complément indispensable<sup>3</sup>. Mais jusqu'en 750 environ, la pénétration apparaît comme sporadique, consécutive à des initiatives privées, sans direction précise. Ni l'évêque de Rome, ni ses collègues de la Gaule n'ont songé un seul instant à imposer les coutumes romaines ou à unifier la liturgie selon un type bien déterminé<sup>4</sup>.

Th. KLAUSER, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jh.*, dans *Historisches Jahrbuch*, LIII, 1933, pp. 169-189, et de M. ANDRIEU, *La liturgie romaine en pays franc et les Ordines romani*, dans *Les Ordines romani*, II, Louvain, 1948, pp. XVII-XLIX. Nous nous permettons aussi de renvoyer à C. VOGEL, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, dans les *Settimane di studi del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, VII, Spoleto, 1960, pp. 185-300 ; du même, *La réforme liturgique sous Charlemagne*, dans *Karl der Grosse*, II. *Das geistige Leben*, Düsseldorf, 1964, pp. 217-232, et *La réforme culturelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne*, dans E. PATZELT - C. VOGEL, *Die karolingische Renaissance*, Graz, 1965, pp. 173-242.

<sup>3</sup> Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs avant Pépin le Bref sont attestés dans des témoignages non cultuels tels que les récits de pèlerins revenant de Rome, les documents hagiographiques, les décisions conciliaires, les lettres des papes ; ils sont documentés directement par les livres liturgiques romains ayant circulé en Gaule avant le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle et qui nous sont conservés ; sur cette première période de pénétration sporadique, voir C. VOGEL, *Les échanges liturgiques*, pp. 188-229.

<sup>4</sup> L'attitude de Rome a toujours été très libérale en matière de culte, en dehors de l'Italia suburbicaria, par où il faut entendre non seulement les territoires des sept évêchés suburbicaires, mais toute la région comprenant les dix provinces civiles du diocèse de l'Italia suburbicaria placée sous l'autorité du vicarius Urbis, par opposition avec l'Italia annonaria du vicarius Italiae ; ainsi, comme témoins du libéralisme romain en matière de culte, VIGILE, *Lettre à Profuturus de Braga* (538), dans MANSI, *Concilia*, IX, 32, et GRÉGOIRE I, *Lettre à Augustin de Canterbury*, dans les M.G.H.. *Epistolae*, II, p. 334. — La lettre de Zacharie à Boniface, *Zachariae papae*, Ep. XIII, *Ad Bonifatium* (ann. 751) (P.L. 89, 951-952) contraste, avec ses termes excessifs de réprobation, avec l'indifférence des pontifes romains en matière liturgique. Les injonctions de Grégoire II à Boniface de se conformer en tout aux usages romains relèvent davantage de la politique que du souci d'unifier la liturgie dans un sens romain : *Gregorii papae II, Ad Bonifatium ep. I* (ann. 719) (P.L. 89, 496 D), *ep. IV* (ann. 724) (P.L. 89, 502-503), *ep. XIV* (ann. 727) (P.L. 89, 525 B/C). Les papes, avant Pépin le Bref, et exception faite de la lettre de Zacharie qui constitue une anomalie peu explicable, ne font que de rares allusions à une souhaitable conformité liturgique avec Rome ; cf. sur ce point, C. VOGEL, *Les échanges liturgiques*, pp. 191-193. — Les conciles gaulois sont tout aussi discrets ; ainsi, le concile de Vannes (463), c. 15 (CC 148, p. 155), à propos de l'uniformité du cérémonial comme corollaire de l'unité de la foi ; le concile d'Agde (506), c. 30 (CC 148, p. 206) à propos de la place de la *collectio post antiphonam* ; le concile d'Epaone (517) c. 27 (CC 148 A, p. 30) qui limite l'unité liturgique à l'aire restreinte de l'Eglise métropolitaine ou provinciale.

Les livres ou livrets d'origine romaine ne concordaient pas entre eux : ils représentaient différents stades de l'évolution parcourue par la liturgie à Rome même. Au-delà des Alpes, en pays franc, ils se juxtaposaient à la liturgie autochtone, de type occidental et latin, mais non romain, qualifié assez improprement de liturgie gallicane. Il en résultait une anarchie liturgique qui venait contribuer à la désorganisation dont souffrait l'Eglise franque durant la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle. Boniface, dans une lettre adressée au pape Zacharie, en 742, dresse le bilan désastreux de la situation spirituelle dans les états de Carloman : plus d'organisation métropolitaine, monastères et églises sécularisées et surtout, depuis plus de quatre-vingts ans, paralysie complète de toute activité synodale :

*Franci enim ut seniores dicunt plus quam per tempus octoginta annorum synodus non fecerunt nec archiepiscopum habuerunt nec Ecclesiae canonica iura alicui fundabant vel renovabant<sup>5</sup>.*

Les doléances de Boniface sont vérifiées dans les faits : du concile de Saint-Jean-de-Losne (673-675), qui clôt la période mérovingienne, au premier concile austrasien de 743, trois quarts de siècle se sont écoulés.

Que la vie liturgique ait été désorganisée dans ces périodes de décadence spirituelle, on l'imagine aisément. L'on imagine aussi l'anarchie qui régnait en matière liturgique. L'ancienne liturgie dite gallicane ne s'était jamais imposée uniformément ; d'un diocèse à l'autre, d'une église à l'autre, les usages variaient en l'absence de tout pouvoir régulateur. Les provinces ecclésiastiques n'étaient pas assez cohérentes pour permettre un contrôle effectif, et quand les conciles légiféraient en matière de liturgie, les réformes avaient trait à des détails et, au mieux, ne s'appliquaient que dans un rayon restreint. De plus, depuis l'an 700 au moins, probablement même plus tôt, des livres liturgiques romains étaient importés en France pour y être utilisés. Le désordre en fut accru d'autant. Ces livres relevaient de traditions différentes : que l'on songe aux sacramentaires aussi éloignés les uns des autres que le Léonien, le Gélasien ancien ou le Grégorien du type *Paduensis*. Les *ordines* importés supposent un cérémonial différent de celui auquel étaient accoutumés les clercs francs. Ces *consuetudines* romaines se superposent ou s'amalgament aux vieilles coutumes franques au gré de celui qui possédait tel ou tel *codex* liturgique.

---

<sup>5</sup> BONIFACE, *Lettre à Zacharie* (ann. 742) (M.G.H. *Epist. merow. et karol. aevi*, I, 1892, p. 299, et aussi P.L. 89, 745 B).

L'anarchie consécutive à la multiplicité et à la divergence des livres liturgiques se trouvait compliquée encore par la pénurie presque totale de copistes qualifiés. Les mesures de sécularisation de Charles Martel à l'endroit des abbayes et monastères touchèrent les *scriptoria* qui confectionnaient les volumes employés dans les églises et les monastères<sup>6</sup>. Or, il ne fallait pas seulement *un* livre pour accomplir les fonctions liturgiques, mais bien une bibliothèque entière. Pour la messe seule, un Sacramentaire, un *Ordo* correspondant, un Antiphonaire *gradualis*, un Epistolier et un Evangéliaire étaient indispensables. La transcription exigeant des mois de travail, l'on ne changeait de livre que s'il était usé : dans les périodes de pénurie, les copistes et le parchemin étant rares, l'on se servait d'exemplaires en lambeaux.

A Rome, la situation n'était guère meilleure : les pèlerins désireux d'acquérir un *codex liturgicus* rencontraient les pires difficultés, à moins qu'ils ne fassent la copie eux-mêmes ou n'y mettent le prix fort<sup>7</sup>. Martin I<sup>er</sup> (649-653) avoue à Amand, l'apôtre des Flandres, qu'il ne dispose plus de livres : *codices iam exinaniti sunt a nostra bibliotheca*<sup>8</sup>. Paul I<sup>er</sup> écrivant au roi Pépin le Bref, en 761-763, exprime son regret de ne pouvoir lui envoyer qu'un *Antiphonale* et un *Responsale* (il n'est même pas question de Sacramentaire, d'*Ordo* ou de Lectionnaire) : *libros quantos reperire potuimus, id est antiphonale et responsale*<sup>9</sup>. La situation ne s'améliora pas dans la suite<sup>10</sup>. De ce fait, les réformes liturgiques ne passaient pas dans la pratique aussitôt qu'elles étaient décidées : on ne les consignait par écrit que lors de la transcription d'un nouveau livre. Le résultat le plus clair était qu'à Rome, et beaucoup plus encore en pays franc, l'anarchie régnait dans la célébration liturgique.

La nouveauté dans l'entreprise des réformateurs groupés autour de Pépin le Bref réside dans le fait que, depuis la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle,

6 Sur ce point, voir E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*. IV. *Les livres, scriptoria et bibliothèques du commencement du VIII<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Lille, 1938.

7 Voir à ce sujet les aventures de Benoît Biscop († 690) dans BÈDE, *Vita quinque sanctorum abbatum, liber I* (ed C. PLUMMER, *Bedae opera historica*, I, Oxford, 1896, p. 367 et suivantes ; aussi P.L. 94, 717-722).

8 MARTIN I<sup>er</sup>, *Lettre à saint Amand* (649/653) (P.L. 87, 138 B).

9 PAUL I<sup>er</sup>, *Lettre à Pépin le Bref* (761/763) (M.G.H. *Epist. merow. et karol. aevi*, I, 1892, p. 529).

10 HADRIEN I<sup>er</sup>, *Lettre à Charlemagne* (ann. 785/786) accompagnant l'envoi de *l'Hadrianum* (M.G.H. *Epist. merow. et karol. aevi*, I, p. 626). — Le pape mit un certain délai à envoyer un sacramentaire, incomplet, à la cour d'Aix-la-Chapelle. — Louis le Pieux (813-840) ne peut obtenir du pape Grégoire IV (827-844) l'Antiphonaire qu'il souhaitait recevoir, Wala, abbé de Corbie, ayant emporté le seul exemplaire dont le pape disposait (AMALAIUS, *De ordine Antiphonarii. Prologus* ; P.L. 105, 1243).

la monarchie franque emploiera l'autorité dont elle dispose pour promouvoir *officiellement* et consciemment l'unification du culte, en implantant dans les églises le cérémonial romain ; cette romanisation voulue aboutit à l'éviction de l'ancienne liturgie autochtone<sup>11</sup>. Dans leurs efforts, il faut le souligner, les réformateurs francs furent seuls. Rome, très libérale en matière de culte quand il ne s'agit pas des églises de l'Italia suburbicaria, n'a guère poussé à l'adoption de la *consuetudo* romaine. Il est même probable que les papes contemporains de Pépin et de Charlemagne n'ont jamais soupçonné la portée véritable de la réforme<sup>12</sup>. Et pourtant, l'implantation en Gaule des usages liturgiques de la ville de Rome est comparable, pour le développement cultuel en Occident, à l'importance qui revient à la conjonction des Francs et de la papauté pour les destinées politiques de l'Europe.

Les témoignages qui nous documentent d'une manière précise sur les premiers artisans de la romanisation officielle et sur la nature de celle-ci sont au nombre de cinq.

Dans son *Admonitio generalis* du 23 mars 789, Charlemagne rappelle que Pépin le Bref a remplacé le *cantus gallicanus* par le *cantus romain* :

*Omni clero. Ut cantum romanum pleniter discant et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur secundum quod beatae memoriae genitor noster Pippinus rex decertavit ut fieret quando Gallicanum tulit ob unanimitatem apostolicae sedis et sanctae Dei Ecclesiae pacificam concordiam<sup>13</sup>.*

L'*Epistola generalis* (vers 786-800) relève que Pépin a introduit dans toutes les églises des Gaules le *cantus* selon la tradition romaine :

<sup>11</sup> Il ne semble pas, au moins pas à l'époque de Pépin le Bref, que cette éviction ait été brutale et se soit accompagnée de la destruction systématique des livres liturgiques de l'ancien rit gallican. Sur l'action de Charlemagne en Haute Italie et sur la romanisation de la liturgie milanaise (de type gallican), nous ne sommes informés que par des sources tardives et légendaires. Ainsi LANDULPHE L'ANCIEN, *Mediolanensis hist. libri IV* (P.L. 147, 853 ; M.G.H. *Scriptores*, VIII, 32-100) : ...ut quicquid in cantu et ministerio divino inveniret (Charlemagne) a romano diversum, totum deloret et ad unitatem ministerii uniret... (l'empereur fait transporter ultra montes ou détruire) quasi in exilium omnes libros Ambrosiano titulo sigillatos quos vel dono vel pretio vel vi habere potuit. Un miracle vient attester la légitimité de l'ancienne liturgie milanaise. Landulphe écrit en 1085, à l'époque où effectivement l'ancienne liturgie fut combattue brutalement par Grégoire VII. Nous n'avons aucun témoignage d'une activité de ce genre pour les réformateurs carolingiens.

<sup>12</sup> Ceci semble résulter clairement des délais mis par le pape Hadrien à envoyer à Charlemagne un exemplaire de sacramentaire demandé par l'empereur et aussi de la nature de ce sacramentaire, l'*Hadrianum*, inutilisable pratiquement ailleurs qu'à Rome et par le pape.

<sup>13</sup> *Admonitio generalis* (23 mars 789) c. 80 (M.G.H. *Capitularia regum Francorum*, I, 1883, p. 61).

*Accensi praeterea venerandae memoriae Pippini genitoris nostri exemplis qui totas Galliarum ecclesias romanae traditionis suo studio cantibus decoravit, nos nihilominus solerti easdem curamus intuitu praecipuarum insignire serie lectionum<sup>14</sup>.*

Selon le *Capitulaire de imaginibus* du même Charles, Pépin le Bref a fait appliquer, dans la célébration des offices, l'*ordo psallendi* romain pour enlever la dernière et minime différence existant entre l'Eglise romaine et l'Eglise franque :

*Quae (= l'Eglise franque) dum a primis fidei temporibus cum ea (= l'Eglise romaine) perstaret in sacra religionis unione et ab ea paulo distaret, quod tamen contra fidem non est, in officiorum celebratione, venerandae memoriae genitoris nostri illustrissimi atque excellentissimi viri Pippini regis cura et industria sive adventu in Gallias reverendissimi et sanctissimi viri Stephani romanae Urbis antistitis, est ei etiam in psallendi ordine copulata, ut non esset dispar ordo psallendi quibus erat compar ardor credendi<sup>15</sup>.*

Walafrid Strabon († 849) attribue, lui aussi, à l'initiative de Pépin l'introduction en France de la *cantilena* romaine, laquelle, par la suite, a rencontré la faveur de tous :

*Cantilenae vero perfectiorem scientiam quam iam pene tota Francia diligit, Stephanus papa cum ad Pippinum patrem Karoli Magni imperatoris in Francia pro iustitia sancti Petri a Longobardis expetenda venisset per suos clericos petente eodem Pippino invexit indeque usus eius longe lateque convaluit<sup>16</sup>.*

Enfin, Charles le Chauve (875-877), dans une lettre au clergé de Ravenne, note que jusqu'au temps de son aïeul Pépin le Bref, les Eglises gallicane et hispanique célébraient différemment les *divina officia*, ce qui implique qu'à partir de Pépin l'uniformité liturgique fut tentée :

*Nam et usque ad tempora abavi nostri Pippini Gallicanae et Hispaniae Ecclesiae aliter quam romana vel mediolanensis Ecclesiae divina officia celebrabant<sup>17</sup>.*

14 *Epistola generalis* (ann. 786-800) (M.G.H. *Capitularia*, I, p. 80).

15 *Capitulare de imaginibus (Libri Carolini)* I, 6 (M.G.H. *Concilia*, II, *Suppl.*, p. 21 ; P.L. 98, 1020-1022).

16 Walafrid STRABON, *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, c. 26 (M.G.H. *Capitularia*, II, p. 508 et éd. Al. Knöpfler, München, 1899, p. 84).

17 *Karolus III, Ep. ad clerum Ravennatis* (MANSI, *Concilia*, XVIII B, 730).

Pour caractériser la réforme liturgique entreprise sous Pépin, nos textes emploient les termes *cantus romanus* ou *gallicanus*, *ordo psallendi*, *cantilena*. Certains historiens du culte ont entendu ces mots dans leur sens moderne seulement et en ont conclu que le roi Pépin — et son entourage — n'ont romanisé que le chant et les parties mélodiques des offices<sup>18</sup>. A cette interprétation, l'on opposera d'abord, et avec raison, semble-t-il, qu'il est impossible d'employer des livres avec notations musicales selon le mode romain sans employer en même temps le formulaire, et donc la liturgie qui y correspond<sup>19</sup>. D'autre part, si le *cantus*, au sens restrictif de mélodie, était, du temps de Pépin le Bref, la seule différence à abolir entre le rit en usage en Gaule et celui de la cité apostolique, c'est là une preuve évidente que le cérémonial liturgique, dans son ensemble, était déjà romanisé vers 750<sup>20</sup>. Quoi qu'il en soit, l'on ne remplace pas le « chant » dans la liturgie gallicane par la mélodie romaine sans que l'on substitue également un type de cérémonial à un autre.

Mais, en réalité, il est faux de donner aux mots *cantus*, *cantare*, *cantilena* la signification restrictive moderne de « pièce chantée ». Dans les documents cités, comme dans les textes liturgiques de l'époque, ces mots signifient « réciter », « récitation solennelle » (en allemand : *Vortrag*, récitatif, déclamation), donc aussi formule liturgique, euhologique ou autre<sup>21</sup>. Dans la langue classique déjà, *cantare* est l'équivalent de *laudare*, *praedicare* ; il en est ainsi chez Horace, Virgile, Ovide et Cicéron : *Iustum iampridem canto Caesarem*<sup>22</sup>. Au Moyen Age, *cantare* est l'équivalent de *recitare*, comme il apparaît clairement dans les écrits de Bède, de Rémy d'Autun et de Guillaume de Hirsau<sup>23</sup>. Dans les livres liturgiques, la même

18 Ainsi déjà TOMMASI, *Opera*, 1747, t. VI, p. XLIV ; S. BAUMER, *Geschichte des Breviers*, Freiburg/Breisgau, 1895, p. 228 ; P. DREWS, dans la RE, XII, 716 ; A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, 4<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1912, entre autres.

19 Ainsi déjà M. ANDRIEU, *Les Ordines romani*, II, p. XXI.

20 Ainsi Th. KLAUSER, *Die liturgischen Austauschbeziehungen*, dans *Historisches Jahrbuch*, LIII, 1933, p. 171 ; C. MOHLBERG, *Note liturgiche. Elementi per precisare l'origine del sacramentario gelasiano del secolo VIII<sup>a</sup>* (Rendiconti della Acad. Pontifica Romana di Archeologia, VII, 1931, pp. 28-31).

21 Voir à ce sujet les observations faites par Th. KLAUSER, *Die liturgischen Austauschbeziehungen*, dans *Historisches Jahrbuch*, LIII, 1933, p. 171, n. 5, et K. MOHLBERG, *Gregor der Grosse und der Kirchengesang*, dans les *Ephemerides liturgicae*, XLI, 1927, p. 223, et, le même, *Il missale glagolitico di Kiev*, dans les *Memorie della Pont. Accad. Rom. di Archeol.*, II, 1928, pp. 272-276.

22 Autres exemples dans le *Thesaurus linguae latinae*, III, 1907, s.v. *canto*, *cantus*.

23 BÈDE, *Vita quinque sanctorum abbatum* (P.L. 94, 730) ; Remy d'AUTUN, dans ALCUIN, *Liber de divinis officiis* (P.L. 101, 1256) ; Guillaume de HIRSAU, dans *Constitutiones Hirsaugenses*, I, 86 (P.L. 150, 1015). — Autres exemples chez C. MOHLBERG, dans *Memorie della Pont. Accad. Rom. di archeologia*, II, 1928, pp. 207-320.

équivalence se retrouve. Ainsi, pour le verbe *canire*, un passage de l'*Ordo XV* (de la collection du *Sangallensis* 349 ; vers 750-787) ne laisse aucun doute : *incipit (pontifex) canire dissimili voce et melodiam, ita ut a circumstantibus altare tantum audiatur* (lors du *canon missae*)<sup>24</sup>. Le verbe *decantare* est expliqué comme suit dans les *Eglogae de officio missae* (vers 900-950) : *solus sacerdos in eadem oratione (i.e. canon missae) intrat, secreto eam decantat*<sup>25</sup>. Il en va de même du terme *cantilena*, qui doit s'entendre d'une récitation solennelle d'un texte ; ainsi il en ressort d'un canon du concile de Cloveshoë (747) :

*Ut uno eodemque modo dominicae dispensationis in carne sacrosanctae, in omnibus ad eas competentibus rebus, id est in baptismi officio, in missarum celebratione, in cantilena modo, celebrantur iuxta exemplar vide-licet quod scriptum de Romana habemus Ecclesia. Itemque ut, per gyrum totius anni, natalitia sanctorum uno eodem die iuxta martyrologium eiusdem Romanae Ecclesiae cum sua sibi convenienti psalmodia seu cantilena venerentur*<sup>26</sup>.

Ainsi l'on aurait tort, nous semble-t-il, de restreindre la réforme à la simple substitution d'une mélodie à une autre. Nos textes disent plus et les livres spécifiquement liturgiques élaborés sous Pépin le Bref viennent le confirmer clairement.

Tous les documents rapportés plus haut désignent nommément Pépin le Bref comme l'initiateur de la romanisation officielle du culte en pays franc. Deux d'entre eux mettent le début de cette réforme en relation avec le séjour en France du pape Etienne II (752-757) ; ce séjour, comme on sait, dura deux ans, de 753 à 755<sup>27</sup>. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute ce témoignage. Or, c'est Chrodegang, évêque de Metz (742-766), le chef de l'ambassade qui, à la demande de Pépin, se rendit à

24 *Ordo XV*, 2 (M. ANDRIEU, *Les Ordines romani*, III, 95) et *Ordo XV*, 39 (*ibid.*, p. 103).

25 *Eglogae de officio missae* (vers 900-950) (P.L. 105, 1326).

26 Concile de Cloveshoë (747), c. 13 (MANSI, *Concilia*, XII, 339, et A.-W. HADDAN - W. STUBBS, *Councils and ecclesiastical Documents*, III, p. 367). — Dans le même sens, un texte de Raban MAUR, *De institutione clericorum*, II, 48 (*primitiva ecclesia ita psallebat ut modico flexu vocis faceret psallentem resonare ita ut pronuncianti vicinior esset quam canenti*).

27 Ces deux documents sont le *Capitulare de Imaginibus* et le passage tiré de Walafrid Strabon, cités plus haut dans le texte. Rappelons la chronologie du voyage d'Etienne II en France. Le pape part de Rome le 14 octobre 753 avec les ambassadeurs francs et une suite nombreuse de clercs et de laïcs. Au début de 754, Etienne II et Pépin se rencontrent à Ponthion. Le roi franc prend sous sa protection Rome et les Romains et reçoit le nom de *patricius romanus*. Le 23 juillet 754, le roi Pépin est oint par Etienne II à Saint-Denis.

Rome et qui accompagna le pape durant son voyage en Gaule<sup>28</sup>. Il ne nous appartient pas ici d'apprécier la signification et les conséquences politiques de la rencontre entre l'évêque de Rome et la monarchie franque. Seules les incidences liturgiques du voyage doivent nous retenir. Durant deux ans, le roi franc, son entourage et les dignitaires ecclésiastiques eurent le temps de s'initier concrètement au déroulement des cérémonies papales, car Etienne II, suivant l'usage de l'époque, ne s'était, certes, pas déplacé sans avoir emmené avec lui les cérémoniaires, les chantres et les livres liturgiques auxquels il était accoutumé. L'occasion était largement offerte aux réformateurs francs de se documenter directement sur la *consuetudo romaine*.

Chrodegang, avec Remedium de Rouen (contemporain du pape Paul I<sup>er</sup>, 757-768), appartenait au cercle des admirateurs les plus fervents de la liturgie romaine, groupés autour de Pépin le Bref<sup>29</sup>. Tout ce que nous savons de l'activité liturgique de l'évêque de Metz nous invite à penser qu'il a été le principal zélateur de la romanisation — même si les raisons qui l'y ont poussé ne se recouvrent pas entièrement avec celles qui ont fait agir le roi Pépin. Rappelons seulement ici que, d'après le témoignage de Paul Warnefrid (Paulus Diaconus), Chrodegang a introduit à Metz la *cantilena*, l'*ordo* (ordonnance des célébrations liturgiques) et les coutumes de l'Eglise de Rome<sup>30</sup>. A en croire la *Vita Alcuini*, des Anglo-Saxons venaient s'initier à Metz au *cantus romain*<sup>31</sup>. Chrodegang est l'auteur pro-

28 Les faits sont connus ; voir, par exemple, A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, Leipzig, 1912, p. 54. — Voici le texte de Paul DIACRE, *Gesta episcoporum Mettensium* (M.G.H. *Scriptores*, II, p. 268) : *Cumque esset (Chrodegangus) in omnibus locuples a Pippino rege omnique Francorum coetu singulariter electus, Romanum directus est Stephanumque venerabilem papam ut cunctorum vota anhelabat ad Gallias evocavit.*

29 En plus de Boniface et de Chrodegang de Metz (742-766), le plus actif romanisant fut Remedium de Rouen, frère de Pépin le Bref. Sur ces réformateurs, voir S. BAUMER, *Histoire du breviaire* (trad. française par R. BIRON), I, Paris, 1905, pp. 327-333, et C. VOGEL, *Les échanges liturgiques*, pp. 242-243.

30 Paul DIACRE, *Gesta episcoporum Mettensium* (M.G.H. *Scriptores*, II, p. 268) : *Hic (Chrodegangus) consecravit episcopos quam plurimos per diversas civitates, presbyteros nihilo minus aut diaconos caeterosque ecclesiasticos ordines sicut moris est Romanae Ecclesiae, in diebus sabbatorum, quaternis temporibus anni... Ipsumque clerum abundantanter lege divina Romanaque imbutum cantilena, morem atque ordinem Romanae Ecclesiae servare precepit quod usque ad id tempus in Mettensi Ecclesia factum minime fuit.* On sait que Paul Diacre écrit deux décennies après la mort de Chrodegang.

31 *Vita Alcuini* 5 (M.G.H. *Scriptores* XV, 1, pp. 184-197 ; P.L. 100, 89-106) : *Quo in tempore sociatum illi (Alcuino) in Deo amabilis animi carnisque nativitate insignis Sigulfus presbyter custos Heboricae civitatis Ecclesiae. Perpetuo ut illi iam haeret qui suo cum avunculo Autherto presbytero puer partes has petierat Romanique ad ecclesiasticum ordinem discendum ab eo ductus fuerit, nec non Metas civitatem causa cantus directus.* Le presbytre anglo-saxon Sigulfe, compagnon d'Alcuin, avait été emmené par son oncle (grand-oncle ?) Authert à Rome pour s'initier à la *consuetudo romaine* ; pour apprendre le *cantus*, il a été envoyé dans la ville de saint Chrodegang. La *vita* date du X<sup>e</sup> siècle seulement. — Sur les particularités de l'office à Metz, voir S. BAUMER, *op. cit.*

bable d'une liste stationnelle de l'Eglise de Metz, qui nous est conservée, où l'évêque imite dans les détails l'organisation romaine<sup>32</sup>. L'on peut songer aussi à Chrodegang, avec assez de vraisemblance, comme l'instigateur — sinon l'auteur — du Sacramentaire élaboré sous Pépin le Bref, le Sacramentaire dit *Gélasien du VIII<sup>e</sup> siècle*<sup>33</sup>.

Nous ne connaissons pas le ou les décrets pris par Pépin pour traduire dans les faits sa volonté de réforme, mais nous voyons assez bien les résultats de son entreprise de romanisation.

Et tout d'abord l'élaboration d'un sacramentaire nouveau, dit *Sacramentaire gélasien du VIII<sup>e</sup> siècle*. Un ecclésiastique franc de l'entourage du roi, probablement sur les encouragements du roi lui-même ou de ses plus proches conseillers ecclésiastiques (Remedius ? Chrodegang ?) eut l'idée de compiler un sacramentaire en prenant comme modèle le Gélasien dit ancien (type *Vaticanus Reginensis* 316) et un Grégorien (type *Paduensis* D. 47), depuis longtemps en circulation dans les pays francs, et authentiquement romains dans leur substance. Le résultat en est le Sacramentaire *Gélasien du VIII<sup>e</sup> siècle* — le qualificatif ne rend pas sensible le caractère syncrétiste de l'ouvrage — dont ni l'original ni l'archétype ne sont conservés, mais que nous connaissons par plusieurs manuscrits qui en dérivent<sup>34</sup>. L'on discerne assez bien les objectifs que s'est proposé le moine franc : il entendait, à la fois, éliminer l'ancienne liturgie autochtone ou gallicane et supprimer, dans les milieux déjà romanisés, la rivalité entre les tenants du Gélasien ancien (*Vat. Reg.* 316) et ceux du Grégorien

32 Il s'agit de la liste conservée dans le manuscrit de Paris, B.N. cod. lat. 268, f. 153 r. (IX<sup>e</sup> s.). Cette liste a été confectionnée après 731 — en raison de l'équipement liturgique des jeudis de Carême, qui font partie de la liste originale ; cet équipement fut décidé par Grégoire II (715-731) — et avant 791, c'est-à-dire avant que ne soient connus à Metz des exemplaires du *Gélasien du VIII<sup>e</sup> siècle* ou des copies de l'*Hadrianum*, car, en accord avec le Gélasien ancien (type *Vat. Reg.* 316), la liste ne contient pas de formulaire pour le jeudi *post Quinquagesimam*, alors que les *Gélaïens du VIII<sup>e</sup> siècle* et l'*Hadrianum* en sont dotés. Entre 731 et 791, un seul épiscopat peut entrer en ligne de compte, celui de Chrodegang (742-747 ?-766). Sur cette liste stationnelle, voir Th. KLAUSER, *Eine Stationsliste der Metzer Kirche aus dem 8. Jh., wahrscheinlich ein Werk Chrodegangs*, dans *Ephemerides liturgicae*, XLIV, 1930, pp. 162-193 ; S. BOUR—Th. KLAUSER, *Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur ses églises antérieures à l'an 1000* (*Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Lorraine*, XXXIV), Metz, 1929 ; J.-B. PELET, *Etudes sur la cathédrale de Metz. III. La liturgie (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*, Metz, 1937 ; M. ANDRIEU, *Règlement d'Angilramne de Metz*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, X, 1930, pp. 349-369.

33 Ce n'est là qu'une hypothèse. Il ne s'agirait, dans tous les cas, que d'une caution morale ou de directives générales données par l'évêque à des moines travaillant dans un scriptorium liturgique.

34 La littérature relative aux livres liturgiques est immense et nous ne pouvons songer à l'indiquer ici. Nous nous permettons de renvoyer à C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, Spolète-Turin, 1966, pp. 58-67.

(*Paduensis* D. 47). Dans ce but, il fondit ensemble, suivant la disposition du Grégorien (Temporal et Sanctoral en une série unique), les deux livres romains en gardant les fêtes propres à chacun d'eux ; il accueillit pour la même raison des formules léoniennes. Enfin, pour ne pas heurter trop violemment certains usages locaux, il fit une place aux rituels francs, que, d'ailleurs, il trouvait déjà dans le *Vaticanus Reginensis* 316.

Le complément indispensable du Sacramentaire, recueil d'oraisons et de formules, est l'*Ordo* ou la collection d'*ordines*, livrets-guides pour la célébration culturelle<sup>35</sup>. Sous Pépin le Bref, les *Ordines romani* qui avaient pénétré en pays franc furent rassemblés en collection (Collection A d'ANDRIEU)<sup>36</sup>. Mais, fait plus important parce qu'il témoigne de la vitalité du mouvement romanisateur, quatre nouvelles collections d'*ordines* furent élaborées et restèrent en circulation : la Collection B ou Collection gallicanisée d'*Ordines romani* (ANDRIEU), la Collection d'*ordines* de Saint-Amand-en-Pevèle, le groupe du *Capitulare ecclesiastici ordinis*, et l'œuvre du moine de Wissembourg, qui préfigure déjà ce que sera un pontifical<sup>37</sup>.

Il convient cependant d'écartier l'idée simpliste que le « Sacramentaire de Pépin » et les autres productions romanisantes confectionnées par le cercle des Remedium et des Chrodegang aient mis fin à l'anarchie liturgique. Tous ces livres ont été des agents efficaces de la romanisation, mais il s'en faut qu'ils aient uniformisé le cérémonial. Le remplacement d'un *codex liturgicus* par un autre était une entreprise onéreuse à laquelle on ne se résignait qu'au moment où le volume dont on disposait était usé ; ceci *a fortiori* aux époques où les copistes étaient rares, comme c'était le cas durant le VIII<sup>e</sup> siècle. Le Gélasien ancien (*Vat. Reg. 36*), le Grégorien du type *Paduensis* D. 47, les livres gallicans continuaient donc à rester en usage dans les églises franques. Tout au plus songeait-on à les remplacer quand ils tombaient en lambeaux, et encore n'est-il pas sûr que ce furent les livres de la réforme de Pépin le Bref qui les aient remplacés partout. En définitive, la romanisation entreprise par Chrodegang et ses collègues aboutissait à mettre en circulation quelques livres en plus et à accentuer d'autant le désordre. Charlemagne devra reprendre la réforme tentée par son père.

<sup>35</sup> Sur ces collections d'*Ordines romani* ayant circulé en pays franc, voir C. VOGEL, *Introduction aux sources*, pp. 101-181 (bibliographie et renvois aux éditions).

<sup>36</sup> M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut Moyen Age*, I, Louvain, 1931, pp. 467-470 (manuscrits et histoire de la collection). Pour les éditions des différentes pièces, voir note suivante.

<sup>37</sup> M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut Moyen Age*, II-V, Louvain, 1948-1961 (le dernier volume, paru en 1961, est posthume).

Que Pépin le Bref, avant Charles — lequel sur ce point reprendra l'œuvre de son père — ait favorisé officiellement, sinon imposé, la romanisation du culte en pays franc et que Chrodegang et Remedium y aient eu une part difficile à apprécier, mais importante, sont des faits qui ne sauraient plus guère être mis en doute. Il n'en va pas de même des motifs qui ont poussé les promoteurs de la réforme. Pour quelles raisons, dans un pays depuis toujours de rit gallican, le pouvoir central, aidé de ses fidèles serviteurs, a-t-il cru bon, vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, d'introduire la *consuetudo* romaine, alors que rien ou personne apparemment n'y invitait, ni les conciles nationaux, ni les papes ?

Le désir d'uniformiser le culte, comme l'ensemble de l'administration, ne paraît pas avoir été étranger à la décision des chefs francs. L'uniformité liturgique était en effet un facteur puissant d'unité pour le royaume, étant donné la place occupée par le culte dans la vie privée et publique. Il ne fait aucun doute que l'Eglise mérovingienne profondément désorganisée durant la période où les maires de palais d'Austrasie se hissaient au pouvoir, avait besoin de renouveau<sup>38</sup>. L'anarchie liturgique, corollaire de l'anarchie administrative et institutionnelle — compliquée encore du fait de l'introduction en Gaule de livres liturgiques romains au gré et selon la fantaisie de chacun — aurait découragé les réformateurs. Ils auraient estimé chimérique de ranimer purement et simplement la vieille liturgie indigène trop diversifiée suivant les lieux.

Rien ne s'opposait cependant, ni en théorie ni en pratique, à ce que la souhaitable unification liturgique se fasse dans le sens d'une *restauration* de la liturgie gallicane. Celle-ci, malgré sa déchéance consécutive à la période trouble qui a précédé l'avènement de Pépin le Bref — c'est de cette période seulement que date l'effondrement de l'Eglise mérovingienne — avait conservé assez de vitalité pour infléchir la romanisation dans le sens d'une hybridation romano-gallicane et pour obliger les plus ardents « romanistes » à composer avec les usages autochtones. La liturgie galli-

---

38 L'Eglise mérovingienne avant l'époque qui vit l'ascension des maires de palais d'Austrasie témoignait, au contraire, d'une remarquable vitalité, comme en témoignent les synodes nationaux tenus deux fois par an et auxquels participait la totalité de l'épiscopat franc. Voir à ce sujet R. MACAIGNE, *L'Eglise mérovingienne et l'Etat pontifical*, Paris, 1929, et surtout E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, t. II, Paris-Toulouse, 157.

cane n'était donc pas moribonde et, avec l'appui du pouvoir central, elle eût pu, nous semble-t-il, aisément renaître<sup>39</sup>.

La romanisation, fait-on encore observer, était engagée depuis plus d'un demi-siècle quand Pépin le Bref résolut de l'appuyer de son autorité, en particulier depuis les trois décades où Boniface avait œuvré pour une assimilation complète entre l'Eglise romaine et l'Eglise franque. Le mouvement aurait donc été irréversible<sup>40</sup>.

La pénétration en Gaule des livres liturgiques romains avant 700 est un fait. Que le mouvement de la romanisation ait été un phénomène irréversible est beaucoup plus douteux : l'arrivée en Gaule de la *consuetudo* romaine avait abouti davantage à l'anarchie qu'à l'harmonie cultuelle. Des usages divers indigènes et étrangers se juxtaposaient ou s'amalgamaient d'une manière cahotique selon les initiatives de chaque liturge, sans principe directeur ou normateur, en fonction du manuscrit liturgique dont disposait l'église. Quant aux *codices* issus de la réforme de Pépin, ils ne firent qu'ajouter des livres nouveaux à ceux qui étaient déjà en circulation et augmenter d'autant la confusion. L'on ne voit pas pourquoi Pépin et après lui Charlemagne n'auraient pas pu mettre fin à l'infiltration romaine et au désordre qui en résultait, en gallicanisant, plutôt qu'en romanisant le culte.

L'on allège encore la vénération des Francs et particulièrement de leurs princes pour les tombes apostoliques et pour le siège de Rome<sup>41</sup>.

39 La preuve la plus évidente de la vitalité que le rit gallican avait gardée est le fait que la liturgie romaine a dû composer avec les anciens usages et est devenue, en fait, une liturgie hybride romano-gallicane. L'histoire du culte connaît un cas de substitution radicale d'une *consuetudo* à une autre ; ce fut quand, durant la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle, la liturgie romano-germanique, élaborée dans les pays rhénans, vint supplanter, avec les Ottons et à Rome même, l'ancienne liturgie de la ville. Aucune résistance ne se manifesta du côté romain. Il n'en est pas allé de même lors de la romanisation aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles.

40 Il est certain que dès la fin du VIII<sup>e</sup> siècle et le début du IX<sup>e</sup> siècle, les livres liturgiques gallicans n'ont plus été recopiés. Les sacramentaires dits gallicans qui ont survécu sont des exemplaires « romanisés » et ils ont peut-être survécu en raison de ce caractère hybride. De la misère dans laquelle se trouvait la production liturgique, nous avons la preuve dans un texte d'Hilduin, abbé de Saint-Denis (vers 835), écrivant à Louis le Pieux à propos d'une *Passio* du (pseudo-) Aréopagite et de ses compagnons ; HILDUIN, *Epistola* n. 5-6 (M.G.H. *Epist. aevi karolin.*, III, p. 330) : ...antiquissimi et nimia pene vetustate consumpti missales libri, continentes missae ordinem more gallico, qui ab initio receptae fidei usu in hoc occidentali plaga est habitus usque quo tenorem quo nunc uititur romanum suscepereit.

41 Sur cette vénération qui s'exprimait dans des pèlerinages et des dévotions (surtout pour les apôtres Pierre et Paul), voir J. ZETTINGER, *Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreich bis zum Jahre 800*, dans *Römische Quartalschrift. Supplementheft* 11, Rom, 1900 ; B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa*, Münster/Westf., 1950 ; F. SCHNEIDER, *Rom und Romgedanke im Mittelalter*, München, 1926 ; Th. ZWOLFER, *Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner*, Stuttgart, 1929 ; Elisabeth PFEIL, *Die fränkische und deutsche Romidee des frühen Mittelalters*, München, 1929.

Cette vénération est évidente et dûment attestée, mais l'on ne voit pas en quoi elle devait conduire à la romanisation du cérémonial. Rome avait toujours soigneusement fait le départ entre foi et culte et témoignait d'un extrême libéralisme en matière de cérémonial, en dehors de l'Italie suburbicaire, nous l'avons dit. La liturgie gallicane avait fait depuis longtemps une large place à la célébration des saints Pierre et Paul. Il est donc difficile de prétendre — à une époque où la diversité liturgique est la règle, et non l'uniformité — que la dévotion pour le siège apostolique devait entraîner comme corollaire l'adoption de la *consuetudo* propre à Rome. Même la présence d'Etienne II n'apparaît pas, par elle-même, comme un motif suffisant pour expliquer l'implantation officielle en Gaule du cérémonial romain ; occasion privilégiée, certes, mais non raison déterminante.

L'on n'alléguera pas, j'imagine, une quelconque supériorité de la liturgie romaine sur le culte *more gallicano*, surtout si l'on songe à ce qu'était la liturgie dans la ville papale au VIII<sup>e</sup> siècle, et ce qu'avait été, et pouvait être encore, le cérémonial grandiose dont témoignent Césaire d'Arles, Grégoire de Tours et le pseudo-Germain de Paris.

A notre avis, le motif déterminant doit être cherché dans la *politique orientale* des Francs. A cet égard, il ne suffit pas de dire que la romanisation est une conséquence normale de l'alliance entre le Saint-Siège et la monarchie franque, défenderesse de la *iustitia sancti Petri*<sup>42</sup>. Cette alliance aurait pu subsister d'une manière aussi étroite sans l'adoption de la *consuetudo* romaine : l'extension du rit romain hors de la Suburbicaire et l'unification liturgique de la chrétienté médiévale, était, répétons-le, le moindre souci de la papauté.

Un fait important doit être noté ici. La liturgie pratiquée en Gaule avant la romanisation (que celle-ci soit due à des initiatives privées ou à l'intervention officielle à partir du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle) était de type occidental et latin, mais non de type romain<sup>43</sup>. Cette liturgie avait accueilli, à partir du VI<sup>e</sup> siècle au moins, de nombreux usages orientaux et, de par sa structure, demeurait très perméable aux influences byzantines — et ceci quelles que soient les hypothèses que l'on adopte quant à ses origines

42 Voir A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg/Br., 1923, pp. 61-64; Th. KLAUSER, dans *Historisches Jahrbuch*, LIII, 1923, p. 172.

43 Il ne peut être question ici de soulever les problèmes que pose la nature et les origines de la liturgie gallicane. Voir un essai de bibliographie dans C. VOCEL, *Introduction aux sources*, pp. 90-92 et 223-235. Le travail fondamental à ce jour est celui de E. GRIFFE, *Aux origines de la liturgie gallicane*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, LII, 1951, pp. 17-43.

et à sa nature exacte<sup>44</sup>. Dans ces conditions, romaniser le culte était aussi une manière de fermer les pays francs aux infiltrations orientales, une manière d'empêcher que, par une voie apparemment mineure, mais éminemment efficace, l'Orient continuât à agir sur les choses franques.

Or, à travers les querelles iconoclastes, nous percevons au moins une donnée fondamentale : l'opposition ferme manifestée par les Francs à l'endroit de l'Orient et la volonté constante de leurs chefs à ne pas ouvrir leur pays à l'influence byzantine. Tel fut le cas pendant la première période de la querelle (726-780) et aussi, paradoxalement — en apparence — après Irène (780-787) et le deuxième concile de Nicée (787). Que ce refus opposé à l'Orient soit motivé ou non par une conviction dogmatique — et nous ne le croyons pas en raison du paradoxe indiqué — il est évident que depuis 726 et jusqu'aux années consécutives à 787 la politique franque est réservée, sinon hostile, aux Orientaux<sup>45</sup>. Et c'est précisément durant ces années que la romanisation du culte — ce qui équivaut à une mesure défensive contre les influences orientales, la liturgie gallicane étant ce qu'elle est — a été vigoureusement poussée en pays franc.

Le parallélisme entre les deux séries est frappant. Léon III l'Isaurien (717-740), dans ses premiers actes contre la vénération des images, n'a certes pas songé aux répercussions possibles en Occident ; c'est là cependant que son attitude eut les conséquences les plus graves et les plus durables<sup>46</sup>. Sachant l'opposition du patriarche Germain (par exemple dans le Silence de janvier 730), l'empereur essaya de se concilier le pape Grégoire II (715-731). Celui-ci lui opposa une fin de non-recevoir catégorique. Dans sa réponse à l'Isaurien, le pape se fait même menaçant et oppose à la trahison de l'empereur la fidélité des « barbares » d'Occident, entendons les peuples francs :

« Nous sommes peinés que les sauvages et les barbares sont devenus

<sup>44</sup> On trouvera une description de la *consuetudo gallicane* (eucharistie seulement), vers la fin du V<sup>e</sup> siècle, chez E. GRIFFE, *op. cit.*, et de la *consuetudo gallicane* au VII<sup>e</sup> siècle, chez L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 1925, pp. 200-240 (et non du VI<sup>e</sup> siècle comme le croit, à tort, l'auteur, sur la foi des lettres du pseudo-Germain de Paris).

<sup>45</sup> Sur l'interférence de la querelle iconoclaste avec la politique franque, voir J. HALLER, *Das Papstum. Idee und Wirklichkeit*, I, 2<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1950, pp. 351 et suiv. ; E. CASPAR, *Geschichte des Papstums*, II, Tübingen, 1933; G. OSTROGORSKI, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 2<sup>e</sup> éd., München, 1952 ; F. DÜLGER, *Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzungen des 9. Jh.*, dans *Byzanz und die europäische Staatswelt*, Ettal, 1953, pp. 309 et suiv. ; G. HAENDLER, *Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit*, Berlin, 1958.

<sup>46</sup> Actes de Léon III, chez THÉOPHANE, *Chronographia* A.M. 6217 (P.G. 108, 816 ; éd. K. DE BOOR, Leipzig, 1883, p. 404) ; cf. HALLER, *Das Papstum*, I, p. 351.

cultivés et que toi, le cultivé, tu sois devenu sauvage et inculte. Tout l'Occident apporte au prince des apôtres les fruits de sa foi. Si tu envoies des gens pour détruire les images de saint Pierre, prends garde à toi ! Nous t'avertissons que nous sommes innocents du sang qu'ils verseront. Que ce sang retombe sur ta tête<sup>47</sup> ! »

Par mesure de rétorsion, Léon III enleva à la juridiction du Saint-Siège la Sicile, l'Italie du Sud et l'Illyrie, qui passèrent sous la juridiction du patriarcat de Constantinople. L'aide byzantine contre les principautés italiennes ne sera plus acquise désormais à la papauté. Rome fut poussée vers les « barbares », c'est-à-dire, en fait, vers les Francs, chrétiens depuis deux siècles. De son côté, la monarchie carolingienne naissante a vu dès Charles Martel — et ce fut une vision géniale — le prix d'une alliance avec Rome ou, mieux, le prix du rôle d'un *defensor* d'une papauté dégagée du basileus.

A l'époque de la plus grande offensive contre les images, en 752-754, Etienne II, conduit par Chrodegang, se rend auprès de Pépin, démarche dont on connaît les immenses répercussions politiques et cultuelles. Misant contre Byzance dans leur jeu politique, Pépin le Bref et Charlemagne devaient logiquement se fermer à l'Orient, ce qui implique, en matière de liturgie, une romanisation sans compromis. En 757, Etienne II, dans une lettre à Pépin, le met en garde contre la *malitia pestifera* des Grecs<sup>48</sup>.

Avec l'impératrice Irène (780-787) et le concile de Nicée (787), le culte des images est officiellement rétabli en Orient<sup>49</sup>. Le pape Hadrien I<sup>er</sup> (772-795) exprime sa satisfaction pour l'apaisement de la querelle<sup>50</sup>.

47 Texte de la lettre (JW 2180) de Grégoire II à Léon l'Isaurien dans E. CASPAR, *Papst Gregor II. und der Bilderstreit*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LII, 1933, pp. 29-70 (en appendice, pp. 72-84 et 84-89, le texte grec des deux lettres JW 2180 et 2182 d'après le *Palatinus graecus* 308). Le passage ci-dessus dans E. CASPAR, *art. cit.*, pp. 83-84. — Contre l'authenticité de la lettre citée, s'est prononcé HALLER, *op. cit.*, p. 548 ; pour l'authenticité, OSTROCORSKI, *op. cit.*, p. 121, n. 10, et, du même, *Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung* (Seminarium Kondakovianum VI), 1933, p. 76), de même. E. CASPAR, *op. cit.*, p. 658. — La tradition manuscrite du texte étant assurée, l'on ne voit pas pourquoi l'authenticité pourrait être contestée, si ce n'est à cause d'un *a priori*. — Texte latin dans *Gregorii II Ep. XII ad Leonem imperatorem* (P.L. 89, 520 C/D).

48 *Cod. Carolinus Ep. XI* (P.L. 89 1007-1011, et MANSI, *Concilia*, XII, 546). — Les Byzantins essayèrent de parer à la menace. En 767, à Gentilly, leurs émissaires rencontrent les Francs pour les convertir à leur point de vue et les détacher de Rome. Les Francs refusèrent, et leur fidélité leur valut une lettre élogieuse du pape Paul I<sup>er</sup> (757-767) ; cf. *Pauli I. ep. XI* (P.L. 89, 1157-1169). Sur la rencontre, voir HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, p. 323.

49 Voir en dernier lieu, sur le déroulement historique, G. HAENDLER, *op. cit.*, pp. 20-22.

50 Lettre du pape Hadrien I<sup>er</sup> dans MANSI, *Concilia*, XII, 1055-1075. — La lettre du pape Hadrien I<sup>er</sup> a été traduite en grec et lue au concile de 787, mais avec des retouches : suppression des revendications territoriales dans le sud de l'Italie, suppression de l'allusion à la primauté pontificale, addition d'une argumentation en faveur de la dévotion aux images telle que la concevaient les Grecs, mais non l'Occident avec Hadrien I<sup>er</sup>.

Or, paradoxe apparent, les Francs ne suivent nullement Rome dans le rapprochement avec l'Orient qui devait dès lors s'opérer. Charlemagne qui, après 769, avait accueilli avec bienveillance la perspective d'un mariage entre sa fille Rothrude et le fils d'Irène, rompt ouvertement lors de la mission de 786-787 venue en France chercher la princesse<sup>51</sup>. Tout se passe comme si la monarchie franque avait accepté de vivre en paix, tout en gardant ses distances, avec un Orient iconoclaste, donc opposé à Rome et par conséquent sans danger pour la tutelle politique des Francs sur la papauté, mais se montrait hostile à l'Orient, du moment qu'une entente entre Byzance et Rome redevenait possible. L'explication la plus plausible est que l'attitude des Francs n'a pas son origine dans une conviction religieuse, mais découle d'une très lucide appréciation politique. C'est dans cette vision des choses qu'il faut chercher, au moins chez les princes, la cause principale de la romanisation du culte.

\*\*

Il n'est pas inutile, en guise de conclusion et pour mieux apprécier l'œuvre des réformateurs autour de Pépin le Bref, de la situer dans l'histoire générale de l'évolution culturelle en Occident.

Dans une première étape, la *consuetudo liturgique* de la ville de Rome pénètre et s'étend progressivement dans les pays francs, en Neustrie plus spécialement et dans les pays germaniques rhénans. L'établissement des usages romains, d'abord laissé à l'initiative privée, est méthodiquement favorisé, nous l'avons dit, à partir du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle par Pépin le Bref et Charlemagne. La liturgie romaine au-delà des Alpes s'assimile, dans des proportions variables suivant les rites, les usages locaux relevant de la liturgie dite gallicane, et aboutit à un type hybride romano-franc. Cette liturgie sera fixée, pour la partie eucharistique, dans l'*Hadrianum* supplémenté par Alcuin (ou Benoît d'Aniane ?) au début du IX<sup>e</sup> siècle. C'est l'ancêtre direct du *Missale romanum* encore en usage aujourd'hui dans l'Eglise latine. Un siècle plus tard, vers 950 environ, les moines du

<sup>51</sup> Sur le déroulement de la rupture, voir, en dernier lieu, Ruth BORK, *Zu einer neuen These über die konstantinische Schenkung*, dans *Festschrift A. Hofmeister*, Halle, 1955, p. 46. Sur l'aspect politique du revirement de Charlemagne, nous renvoyons aux explications très perspicaces données par G. HAENDLER, *Epochen karolingischer Theologie*, pp. 27-43.

*scriptorium* liturgique de Saint-Alban à Mayence condenseront les parties non eucharistiques dans une imposante compilation appelée *Pontifical romano-germanique du x<sup>e</sup> siècle*.

Cette liturgie hybride, dans un deuxième temps, se diffusera avec une rapidité surprenante, mais explicable, dans tout l'Occident et viendra avec les Ottons, après la *renovatio Imperii* (962), s'implanter sans difficulté à Rome. La compilation mayençaise s'y acclimatera tellement bien qu'un siècle plus tard environ, Deusdedit et Anselme de Lucques et le rédacteur de l'*Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis* en citeront des extraits sous le titre *ex ordine Romano*, ne soupçonnant même pas qu'il s'agissait en fait d'un livre étranger. Avec Grégoire VII (1073-1085) l'afflux des livres liturgiques d'outre-morts tarit peu à peu ; c'est la fin de la période où suivant l'expression du pontife « *teutonicis concessum est regimen Ecclesiae nostrae* ». Des liturgistes romains mettent à la refonte les exemplaires du pontifical de Mayence, sans en altérer la substance. Ce sera la lignée des pontificaux romains du Moyen Age.

De la cité apostolique, les recueils officiels de la maison papale se transplanteront, avec la papauté, en Avignon au début du xiv<sup>e</sup> siècle. Le pontifical romain y sera rapidement éliminé par le recueil tripartite élaboré entre 1292 et 1295 par l'évêque de Mende, Guillaume Durand. Guillaume y avait accueilli tous les éléments importants du *Pontifical romano-germanique* sans négliger pour autant les rituels élaborés par les liturgistes romains des xii<sup>e</sup> et xiii<sup>e</sup> siècles.

Lorsqu'à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, Innocent VIII chargea Agostino Patrizzi Piccolomini et Burchard de Strasbourg, l'auteur du *Diarium*, de préparer une édition officielle du Pontifical, Jean Burchard choisit comme modèle le livre de Guillaume Durand et le recopia intégralement pour en faire le livre épiscopal officiel de l'Eglise latine.

Désormais, l'évolution faite d'échanges réciproques est achevée — plus rapidement pour le culte eucharistique, plus lentement pour le cérémonial non eucharistique — et nous pouvons borner le cheminement de la liturgie en Occident : a) de Rome vers les pays francs et de là vers les pays germaniques rhénans ; b) de la vallée du Rhin vers Rome avec les Ottons ; c) de la Cité apostolique vers les bords du Rhône ; d) d'Avignon vers Rome *iterum*, et d) à l'aube des temps modernes, de Rome à l'Eglise latine tout entière.

A aucun de ces stades de la romanisation il n'y eut de substitution brutale d'un usage cultuel à un autre, mais osmose, amalgame, hybridation.

Pour qui étudie les sources manuscrites, ce processus est particulièrement saisissant : jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle, tous les livres liturgiques romains sont, en fait, de facture franque ; inversement, les sacramentaires gallicans qui subsistent sont romanisés à des degrés divers. Ce qu'actuellement on appelle liturgie romaine est, en fait, un cérémonial romano-franc ou romano-germanique. « Romana est sed etiam nostra », peut-on dire fort justement de la liturgie latine.

Et dans cette vision des choses, l'on discerne quelle a été l'importance historique des agents de la romanisation groupés autour de Pépin — même si eux-mêmes n'en eurent pas conscience. Ils n'ont pas seulement bien servi la politique franque, ils sont aussi les premiers artisans du culte hybride qui est encore celui de l'Eglise latine.

Cyrille VOGEL.

## LA SPIRITUALITÉ CANONIALE

L'intérêt porté de nos jours à tout ce qui se rapporte au mode de vie des clercs, à leur état, à leurs fonctions et à l'exercice du ministère pastoral explique certainement, pour une large part, l'abondance des travaux consacrés, ces dernières années, aux institutions canoniales de l'époque médiévale. Ces recherches ont grandement contribué à nous faire connaître un certain type d'existence cléricale et sacerdotale qui s'est traditionnellement réclamé de l'idéal spirituel des premiers siècles et dont les enseignements peuvent être encore médités aujourd'hui avec fruit. La spiritualité qui a animé ce mode de vie reste pourtant difficile à définir. La discipline canoniale a revêtu, en effet, au cours des âges, des formes si diverses, elle a dû s'adapter à des situations si variées, et ce qui en subsiste aujourd'hui apparaît le plus souvent si éloigné de ce qu'elle fut à l'origine, qu'il est malaisé d'en discerner les caractères spécifiques. Il faut donc nous réjouir de ce que le douzième centenaire de la mort de saint Chrodegang nous donne l'occasion d'examiner de plus près la règle à laquelle l'illustre évêque de Metz a attaché son nom et dont on a rappelé récemment qu'elle était « la première règle véritablement canoniale »<sup>1</sup>. Ce texte vénérable peut nous aider à retrouver les intuitions religieuses qui sont à l'origine de l'institution canoniale et à situer celle-ci aussi bien par rapport à l'institution monastique que par rapport à celles qu'établiront plus tard les chanoines réguliers et les ordres religieux.

---

<sup>1</sup> L'expression est du R.P. M.-H. VICAIRE, *L'imitation des Apôtres : moines, chanoines et mendians (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1962, p. 43.

La spiritualité canoniale, telle qu'elle s'exprime et prend conscience d'elle-même dans la *Regula canonicorum* de saint Chrodegang, est une spiritualité de clercs, et même, si l'on peut recourir ici à une expression plus moderne, une spiritualité de clercs séculiers, soumis directement à l'autorité de l'évêque et maintenus de ce fait en contact étroit avec le peuple dont ils ont la charge pastorale. Le mot chanoine (*canonicus*), qui apparaît dans la langue ecclésiastique vers l'an 535, mais ne sera employé couramment qu'au siècle suivant<sup>2</sup>, ne désigne point, en effet, d'abord les clercs qui vivent d'une manière régulière ou mènent ensemble la vie commune, mais ceux qui sont inscrits sur les listes officielles ou « canons » de l'église au service de laquelle ils sont attachés<sup>3</sup>. Ce sont donc les collaborateurs, prêtres, diacres ou clercs inférieurs, que l'évêque a rassemblés autour de lui pour l'assister dans l'accomplissement de sa tâche<sup>4</sup>. Tous ces clercs sont soumis à un certain nombre d'obligations, généralement non codifiées, mais fondées sur des textes empruntés eux-mêmes à l'Ecriture ou à la tradition patristique et conciliaire, et dont l'ensemble constitue ce qu'un concile d'Autun, en 670, appellera l'*ordo canonicus*<sup>5</sup>. Le mot chanoine pourra donc se charger assez vite d'un sens nouveau qui fera souvent oublier le précédent ; il désignera alors les clercs menant une vie conforme aux exigences de leur état et observant les lois (*canones*) qui en fixent les obligations essentielles<sup>6</sup>.

L'ordre canonial ainsi défini est donc parfaitement distinct, au moins en principe, de l'ordre monastique. Durant les premiers siècles, en effet, le monachisme, venu d'Orient et introduit bientôt en Occident, était une institution purement laïque<sup>7</sup>. Préoccupés uniquement de parvenir à la

2 Cf. C. DEREINE, art. *Chanoines*, *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclésiastiques*, t. XII, Paris, 1953, col. 359, et M.-H. VICAIRE, *op. cit.*, p. 42.

3 Cf. J. SIEGWART, *Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160* (*Studia Friburgensis*, Neue Folge, 30), Fribourg, 1962, p. 6 : « Die kanonischen Kleriker, die man später einfach Kanoniker nannte, waren der Etymologie nach also nicht die gesetzmässig oder gar in Gemeinschaft lebenden Geistlichen, sondern vielmehr die Mitglieder des bischöflichen Klerus, die im amtlichen kirchlichen Verzeichnis eingetragen waren. »

4 Cf. J. SIEGWART, *ibid.*, n. 6, qui cite P. SCHNEIDER, *Die bischöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung im Organismus der Kirche*, Mayence, 1892, p. 29 : « Mit diesem Namen *canonicus* wurden nicht bloss Priester und Diakonen, sondern auch die niederen Kleriker bezeichnet. »

5 Cf. C. DEREINE, et J. SIEGWART, *loc. cit.*

6 Cf. M.-H. VICAIRE, *loc. cit.*, qui note, bien entendu, que ces deux sens ne sont pas exclusifs l'un de l'autre.

7 Cf. C. DEREINE, *op. cit.*, col. 358. Pour tout ce qui concerne l'origine du monachisme et ses rapports avec le sacerdoce, je me réfère ici à J. LECLERCQ, *Le sacerdoce des moines*, dans *Irénikon*, t. XXXVI, 1963, p. 5-40. Voir aussi, sur ce point, O. NUSSBAUM, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse*, Bonn, 1961.

perfection par l'imitation du Christ, la fidélité intégrale aux exigences de l'Evangile, le renoncement au monde, la pratique de la pénitence, de la pauvreté et de l'humilité, les premiers moines constituaient une catégorie sociale et religieuse sans rapport avec celle des clercs consacrés au ministère pastoral. Le sacerdoce, avec les responsabilités et aussi les honneurs qui y étaient attachés, apparaissait incompatible avec l'état monastique. Les moines répugnaient d'ailleurs à recevoir les ordres sacrés, et si ceux-ci leur étaient imposés, comme il arrivait parfois, ils refusaient souvent d'en exercer les fonctions. Un certain nombre de moines, il est vrai, étaient devenus évêques, mais ils avaient cessé, par là même, d'être moines.

Cette situation s'était sans doute modifiée peu à peu. La règle de saint Benoît<sup>8</sup>, autour de laquelle le monachisme occidental tendait à s'unifier, parle déjà des « prêtres du monastère » dont la présence était vraisemblablement justifiée, à l'intérieur de la communauté, par les nécessités du service liturgique. Mais ces moines-prêtres furent longtemps peu nombreux, au moins jusqu'au XI<sup>e</sup> ou au XII<sup>e</sup> siècle. A l'époque mérovingienne, cependant, l'ordre clérical, dont le statut juridique est encore mal défini, tend à se rapprocher de l'ordre monastique et à se confondre même avec lui<sup>9</sup>. Les clercs mènent, en effet, souvent une certaine vie commune, sous la direction de l'évêque ou de quelque saint personnage. Ils sont amenés ainsi à adopter un genre de vie qui s'inspire de celui des moines, à tel point que les historiens ont eu parfois beaucoup de peine à discerner le caractère exact des établissements religieux fondés à cette époque. Le vocabulaire ecclésiastique est d'ailleurs lui-même chargé d'ambiguïtés et le mot *canonicus* désignera parfois, non des chanoines, mais des moines. Des communautés monastiques, d'autre part, s'installent assez fréquemment dans le voisinage immédiat des basiliques, voire des cathédrales, et y assurent la célébration de l'office divin ou même d'autres fonctions sacerdotales ou cléricales<sup>10</sup>. Une grande confusion règne donc dans l'organisation ecclésiastique de ce temps. Dans l'entourage immédiat de l'évêque, les clercs revêtus des ordres sacrés sont mêlés à des clercs inférieurs, à des laïcs, ascètes, pénitents, pèlerins ou dévots de toute espèce, et aussi à des moines<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Chap. 60 et 62. Cf. J. LECLERCQ, *op. cit.*, p. 12-13.

<sup>9</sup> Cf. C. DEREINE, *op. cit.*, col. 358-364.

<sup>10</sup> *Ibid.*, col. 362-363, et J. LECLERCQ, *La spiritualité des chanoines réguliers*, dans *La vita comune del clero nei secoli XI e XII (Atti della Settimana di studio : Mendola, settembre 1959)*, Milan, 1962, Vol. I, p. 119.

<sup>11</sup> Cf. M.-H. VICAIRE, *op. cit.*, p. 42-43.

La Règle de saint Chrodegang, puis les dispositions adoptées à l'époque carolingienne et qui aboutiront à la promulgation de la Règle canoniale d'Aix-la-Chapelle, en 816, correspondent à un effort d'organisation, d'unification et de mise en place qui a pour objet de porter remède à cette anarchie. Tous les historiens s'accordent, en effet, à reconnaître que la législation carolingienne a voulu donner aux clercs, dépendant des évêques et consacrés au service des églises locales, un statut qui leur soit propre et qui permette d'établir une distinction aussi nette que possible entre l'ordre clérical et l'ordre monastique<sup>12</sup>. Le prologue de la *Regula canonicorum* de saint Chrodegang, qui témoigne d'une manière si remarquable du sens pastoral dont celui-ci est animé, exprime bien sur ce point les intentions de l'évêque de Metz. Dès le début de son épiscopat, en effet, Chrodegang a eu la tristesse de constater dans quelle négligence religieuse vivaient son clergé et son peuple<sup>13</sup>. C'est afin de remédier à cette situation navrante qu'il a décidé de rédiger sa « modeste petite règle » (*parvum decretulum*). Pour ranimer la ferveur des fidèles, il ne voit pas de meilleur moyen que de ramener ses clercs aux vertus que réclame d'eux *l'ordo canonicus*. L'évêque de Metz ne sépare donc point ici son clergé de son peuple. La règle qu'il va imposer à celui-là a pour objet de promouvoir le bien spirituel de celui-ci.

Il est vrai que la discipline que saint Chrodegang veut restaurer dans son chapitre s'inspire souvent de la tradition monastique, et notamment de la Règle de saint Benoît. Le genre de vie qu'il propose à ses chanoines rappelle donc à certains égards celui des moines. Cette dépendance à l'égard des usages monastiques ne concerne pourtant que le cadre extérieur et l'organisation de la communauté. Chrodegang n'impose, en effet, aux chanoines messins aucune des obligations de caractère ascétique qui sont essentielles à la vie monastique. Les dispositions relatives au travail manuel

12 Cf. C. DEREINE, *op. cit.*, col. 364, et J. SIEGWART, *op. cit.*, III. Teil, p. 42-94.

13 Cf. S. CHRODEGANGI *Regula canonicorum*, P.L., t. LXXXIX, col. 1097-1098 : « Igitur quamvis indignus adeptam hujus sedis pontificalem cathedram, cumque officii mei pastoralis curam invigilare coepissem, et in tantam negligentiam clerum plebemque devenisse conspicerem, coepi moestus conqueri quid agere deberem ; sed divino fultus auxilio, fratrumque spiritualium consolatione adjutus volui, necessitate compulsus, parvum decretulum facere, per quod se clerus ab illicitis coercet, vitiosa deponat, mala diu longeque usurpata derelinquat, ut dum mens ab assuetis vitiis vacuatur, facilius quae bona optimaque inserantur. Scripturis enim sacris nitentes, decernimus ut omnes sint unanimis officiis divinis lectionibusque sacris assidui, atque ad obedientiam episcopi sui praepositique, ut ordo canonicus depositit, etc... » La suite du prologue évoque le moment où le Christ, pasteur des pasteurs, se manifestera, lors du jugement, et où tout le clergé (*omnis clerus*) aura à lui rendre compte de l'usage qu'il aura fait des talents qui lui ont été confiés.

restent très vagues et très générales<sup>14</sup>. En matière d'abstinence, on ne demande pas beaucoup plus aux chanoines, semble-t-il, qu'aux simples fidèles<sup>15</sup>. En ce qui concerne la pauvreté individuelle, la règle fait preuve d'une modération qui a été souvent remarquée : les chanoines devront faire don de tous leurs biens à la communauté, lors de leur admission, mais ils en conserveront l'usufruit, leur vie durant, et disposeront également en toute liberté des aumônes qui leur seront faites dans l'exercice de leur ministère<sup>16</sup>. La vie commune elle-même est conçue et organisée avec une grande souplesse : les chanoines prendront leurs repas dans le même réfectoire et dormiront dans le même dortoir, mais, s'il le juge bon, l'évêque pourra autoriser certains d'entre eux à disposer d'une demeure personnelle (*mansio*), à l'intérieur du cloître<sup>17</sup>. La clôture est apparemment assez stricte. Les femmes ne sont point autorisées à la franchir et les laïcs eux-mêmes ne peuvent pénétrer dans le cloître qu'avec l'autorisation de l'évêque, de l'archidiacre ou du primicer<sup>18</sup>. Les chanoines, en revanche, peuvent se rendre au-dehors sans grande difficulté, puisque le portier ne doit leur interdire de sortir du cloître ou d'y rentrer qu'après l'heure de complies<sup>19</sup>. Un certain nombre d'entre eux, chargés sans doute de quelque ministère extérieur, résident d'ailleurs habituellement en ville, hors du cloître ; à ces derniers, la règle prescrit seulement de venir prendre leur repas avec la communauté les dimanches et jours de fête ; ils occuperont alors, au réfectoire, la « septième table » qui leur est spécialement réservée<sup>20</sup>. Cette dernière disposition mérite d'être remarquée. Elle montre, en effet, que « ce qui caractérise le *clericus canonicus*, c'est l'appartenance étroite à une église » et que « la communauté de vie ne paraît être qu'un élément secondaire »<sup>21</sup>.

La règle, en revanche, met l'accent sur un certain nombre de points significatifs. Rappelons d'abord que la communauté dépend directement de l'évêque et que celui-ci en est le véritable chef. C'est lui qui préside la

14 Cf. *Regula*, cap. IX, col. 1103.

15 *Ibid.*, cap. XX, col. 1107 BC.

16 *Ibid.*, cap. XXXI-XXXII, col. 1114-1117.

17 *Ibid.*, cap. III, col. 1099-1100.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*, cap. XXVII, col. 1111-1112.

20 *Ibid.*, cap. XXI, col. 1108 B : « In septima [mensa] reficiant clericci canonici qui extra claustra, in civitate commandant, in diebus Dominicis, vel festivitatibus praeclaris. »

21 P. TORQUEBAU, art. *Chanoines*, *Dict. de droit canonique*, t. III, Paris, 1938, col. 473-474.

table<sup>22</sup>, nomme l'archidiacre et le primicer, supérieurs immédiats des chanoines, surveille de près leur administration et, éventuellement, les révoque<sup>23</sup>. C'est à lui ou à un prêtre qu'il aura désigné que les membres de la communauté devront, deux fois l'an, confesser leurs fautes<sup>24</sup>. Notons aussi l'insistance avec laquelle la règle parle de la charité fraternelle, si nécessaire à la vie commune : les chanoines doivent s'édifier et s'aider mutuellement ; ils doivent supporter avec une extrême patience (*patientissime*) les défauts ou les infirmités de leur prochain<sup>25</sup>. On doit d'ailleurs prendre grand soin des malades ou des infirmes : si ceux-ci n'ont pas le moyen de subvenir à leurs besoins avec leurs propres ressources, c'est à l'évêque, à l'archidiacre ou au primicer de faire le nécessaire en se souvenant que ceux qui souffrent représentent le Christ lui-même<sup>26</sup>. Mais il faut souligner surtout que toute la vie de la communauté est organisée en vue du service du peuple chrétien. Sans doute, les chanoines exerçaient-ils quelque ministère direct auprès des fidèles puisque, comme on vient de le voir, ils étaient autorisés à recevoir des aumônes à cette occasion et même, éventuellement, à résider hors du cloître. Nous savons également que le chapitre avait la charge des pauvres, des veuves et des orphelins et devait leur consacrer une part de ses ressources<sup>27</sup>. Le premier ministère de la communauté consistait pourtant dans la célébration solennelle de la prière liturgique, dans l'église cathédrale, fonction que la société chrétienne considérait alors comme un véritable et indispensable service public. C'est pour que ce ministère fût accompli dignement et servît efficacement à l'édification de son peuple que Chrodegang avait rédigé sa règle. Si celle-ci fait donc preuve de tant de modération en ce qui concerne les obligations ascétiques imposées aux chanoines, c'est peut-être parce que l'évêque de Metz ne voulait point accabler ses clercs sous le poids d'une discipline trop rude et difficilement supportable, mais c'est sans doute aussi parce qu'il estimait qu'une juste appréciation de leurs responsabilités spirituelles et pastorales suffirait à les décider à imiter le Christ et à mener une vie évangélique.

22 *Regula*, cap. XXI, col. 1108 A.

23 *Ibid.*, cap. XXV, col. 1111 BC.

24 *Ibid.*, cap. XIV, col. 1104-1105.

25 *Ibid.*, cap. XI, col. 1103.

26 *Ibid.*, cap. XXVIII, col. 1112.

27 *Ibid.*, cap. XXXI, col. 1115 C.

Dépendance à l'égard de l'évêque, vie commune dans la charité fraternelle, fidélité à la prière liturgique et service du peuple chrétien, distances prises d'autre part à l'égard des traditions ascétiques, d'origine monastique, qui n'étaient pas nécessaires à l'accomplissement des tâches pastorales, ces traits fondamentaux de l'institution canoniale primitive méritaient d'autant plus d'être signalés que, pour des raisons diverses parmi lesquelles l'abondance de la documentation est la plus apparente, l'attention des historiens de la spiritualité canoniale a été souvent attirée d'une manière prépondérante par les règles, les coutumes et les usages des chanoines réguliers, tels qu'ils furent codifiés à l'époque où ceux-ci furent institués et commencèrent à se répandre, c'est-à-dire durant la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle et tout au long du XII<sup>e</sup>. En dépit de leur richesse et de leur intérêt, ces textes se rapportent à des institutions très différentes de celles de l'époque carolingienne et animées d'un tout autre esprit. Ils ne peuvent donc suffire, à eux seuls, à définir une spiritualité dont ils ont profondément modifié les traits.

Les chanoines réguliers sont issus, en effet, de la réforme grégorienne. Celle-ci avait pour objet, comme on sait, de soustraire les institutions ecclésiastiques au pouvoir temporel et de restaurer la discipline religieuse aussi bien chez les moines que chez les chanoines<sup>28</sup>. Si nécessaire qu'elle fût et si heureux qu'aient été les résultats auxquels elle est parvenue, cette réforme a pourtant manqué parfois de mesure, au moins dans ses jugements. Emportés par leur zèle, les réformateurs ont été souvent amenés à exagérer la gravité des maux qu'ils voulaient guérir ou l'ampleur des abus contre lesquels ils croyaient devoir réagir. Il suffit de se souvenir des polémiques regrettables qui opposèrent saint Bernard à Pierre le Vénérable pour constater à quel point l'ordre monastique lui-même fut troublé par certains excès de langage. Mais c'est à l'intérieur de l'ordre canonial, plus vulnérable, que ces exagérations ou ces critiques furent les plus vives et pesèrent le plus lourdement sur l'avenir. On en trouve un exemple particulièrement saisissant dans la lettre bien connue que le pape Urbain II adressa en 1092 aux chanoines de Rottenbuch, en Bavière, et dans laquelle il les félicite d'avoir embrassé la réforme<sup>29</sup>. Selon un schéma quelque peu

<sup>28</sup> Pour l'histoire de la réforme canoniale aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, voir C. DEREINE, *op. cit.*, col. 375-404 ; J. SIEGWART, *op. cit.*, V. Teil, p. 231-283 ; J.-C. DICKINSON, *The Origins of the Austin Canons and their Introduction into England*, Londres, 1950.

<sup>29</sup> P.L., t. CLI, col. 338 BD. Je cite ici la traduction donnée de ce texte par M.-H. VICAIRE, *op. cit.*, p. 40. Pour l'interprétation de ce curieux document, voir *ibid.*, p. 40-42, et J. SIEGWART, *op. cit.*, p. 233.

simplifié, mais qui convenait à son dessein, le pape rappelle d'abord à ses correspondants que « la vie parfaite » se divise « en deux parts, dont le propos, déclare-t-il, est à peu de chose près identique, celle des chanoines et celle des moines » ; mais, ajoute-t-il aussitôt, si la seconde « brille dans l'univers entier », la première, en revanche, « dans le refroidissement de la ferveur des fidèles, a décliné presque partout ». Une telle affirmation était peut-être de nature à encourager la ferveur des chanoines de Rottenbuch. Elle était néanmoins des plus contestables. S'il est exact, en effet, que la vie canoniale était tombée en décadence dans plusieurs régions de France ou d'Italie, elle demeurait bien vivante dans les grandes collégiales de l'Empire germanique, du Nord et de l'Est de la France ou de l'Espagne septentrionale<sup>30</sup>. On n'avait jamais cessé d'y demeurer fidèle à la lettre et à l'esprit des règles carolingiennes et notamment à celle d'Aix-la-Chapelle qui devait tant, on s'en souvient, à la *Regula canonicorum* de saint Chrodegang.

Les réformateurs grégoriens ne se contentaient point, d'ailleurs, de dénoncer les abus et parfois de les exagérer. Ils en rendaient responsable la législation carolingienne, considérée comme la source de tous les maux. Dès l'année 1059, en plein synode romain, Hildebrand, le futur Grégoire VII, avait attaqué violemment la règle d'Aix-la-Chapelle, lui reprochant d'avoir abandonné la discipline primitive de l'Eglise, notamment en ce qui concerne la pauvreté individuelle<sup>31</sup>. L'assemblée, il est vrai, s'était refusé à suivre l'orateur sur ce terrain et n'avait point approuvé les mesures radicales que celui-ci voulait qu'elle adoptât. De nombreuses

<sup>30</sup> Cf. M.-H. VICAIRE, *op. cit.*, p. 51. Pour une description de l'état dans lequel se trouvait l'ordre canonial à la veille de la réforme grégorienne, voir C. DEREINE, *op. cit.*, col. 371-375, qui note très justement (col. 371) que « pour se faire une idée exacte de la situation, il faut se défier des jugements simplistes des réformateurs grégoriens » et que « le maintien de la tradition d'Aix, la multiplication des collégiales, la vitalité des centres canoniaux » sont « autant de faits qui nous invitent à réviser le jugement de bon nombre d'historiens, pour qui la période ici étudiée [la fin de l'époque carolingienne] est caractérisée par une décadence profonde du clergé ».

<sup>31</sup> Sur cette intervention d'Hildebrand au synode de Rome, voir M.-H. VICAIRE, dans P. MANDONNET et M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique : L'idée, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1937, t. II, p. 168, et C. DEREINE, *Vie commune, règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XI<sup>e</sup> siècle*, *Revue d'Hist. ecclésiastique*, t. XLI, 1946, p. 390. Il faut reconnaître que les réformateurs grégoriens se devaient d'attacher une importance particulière à cette question fondamentale de la pauvreté. C'est dans la mesure où clercs et moines se désintéressaient des biens de ce monde qu'on pouvait espérer les soustraire à l'emprise du pouvoir temporel. Comme l'écrivait saint Pierre Damien (*Op. XXIV, PL., t. CXLV*, col. 487 D), cité par M.-H. VICAIRE, *L'imitation des Apôtres*, p. 61 : « La possession des richesses personnelles fait que les clercs dédaignent l'autorité de leur propre prélat... et baissent le cou devant les laïcs, dans la honte et l'opprobre d'un affreux hommage ».

communautés canoniales ne tardèrent pas cependant, à partir surtout du XII<sup>e</sup> siècle, à substituer à l'ancienne législation, héritée de l'époque carolingienne, une discipline nouvelle qui entendait revenir à la pure tradition apostolique, et se réclamèrent bientôt de la règle dite de saint Augustin, interprétée elle-même souvent de la manière la plus stricte et la plus littérale<sup>32</sup>. On aboutit ainsi à imposer aux chanoines réformés, notamment en ce qui concerne le jeûne, le travail manuel et la pauvreté, des austérités comparables à celles qu'avaient remises en honneur les ordres monastiques les plus sévères. Il fallut parfois de nouvelles interventions pontificales pour ramener l'ordre canonial à plus de modération et apaiser les consciences que ces changements profonds avaient troublées.

Cette orientation allait être à l'origine d'une distinction entre les chanoines qui avaient adopté la réforme et ceux qui avaient voulu s'en tenir à la discipline ancienne. Les seconds conservèrent le nom de chanoines qu'on ne pouvait leur enlever ; les premiers adoptèrent celui de chanoines réguliers, non sans provoquer les critiques ironiques de ceux qui ne voulaient voir dans cette dénomination nouvelle qu'une regrettable tautologie<sup>33</sup>. Ces chanoines réguliers ne se contentèrent pas pourtant de changer de nom. Leurs communautés s'organisèrent également d'une manière nouvelle, devenant souvent de grandes abbayes, unies entre elles de manière à former de véritables congrégations, telles par exemple que celles de Prémontré ou de Saint-Victor. Si les observances y étaient plus rudes que dans les anciennes communautés canoniales, l'appartenance à une église et surtout la dépendance à l'égard de l'évêque local s'y faisait aussi plus souple et moins étroite, en attendant que cette liberté se transformât en exemption. Au même moment, ces monastères empruntaient volontiers aux grands établissements monastiques leurs règles et leurs usages. Les Prémontrés se sont ainsi largement inspirés des coutumes cisterciennes, et les Victorins, semble-t-il, des règles clunisiennes. Le monachisme, d'ailleurs, subissait au même moment une évolution décisive. Le

<sup>32</sup> L'histoire, en réalité fort complexe, de cette substitution progressive de ce qu'on a appelé *l'ordo novus* à *l'ordo antiquus*, et celle, non moins complexe, des différents textes auxquels on a donné le nom de règle de saint Augustin, a suscité, depuis une trentaine d'années, d'innombrables travaux. On trouvera un état récent de la question dans J. SIEGWART, *op. cit.*, p. 231-261.

<sup>33</sup> Voir les textes cités sur ce point par J.-C DICKINSON, *op. cit.*, p. 61, et par exemple, entre autres, le mot de Rupert de Deutz, qui, prenant le terme *canonicus* dans le second sens indiqué plus haut : clerc menant une vie conforme aux saint canons, peut écrire (*P.L.*, t. CXCII, col. 1217) : « Idem est enim quod dicuntur regulares canonici ac si dicuntur canonici canonici. »

développement des offices liturgiques dans les abbayes de type clunisien, l'essor de la piété eucharistique, la prise en charge de certaines tâches pastorales ou même paroissiales, conduisaient les moines à adopter un mode de vie assez proche, au moins dans ses formes extérieures, de celui de beaucoup de chanoines réguliers. Sans jamais se confondre comme il était arrivé à l'époque carolingienne, et malgré d'interminables conflits, les institutions canoniales et monastiques tendirent ainsi de nouveau, au cours du XII<sup>e</sup> siècle, à devenir plus semblables, et cette similitude s'est traduite aussi bien dans l'architecture ou le régime économique des grandes abbayes que dans leur organisation interne ou leur vie liturgique.

On comprend dès lors que certains historiens, attentifs surtout à ces ressemblances, aient pu souligner la parenté qui existe entre la spiritualité des moines et celle des chanoines réguliers<sup>34</sup>. Ceux-ci, pourtant, ne sont pas des moines<sup>35</sup>. L'histoire des nombreuses congrégations de chanoines réguliers qui se sont multipliées au cours des âges et dont plusieurs subsistent encore de nos jours suffit à le montrer<sup>36</sup>. Ces « ordres » n'ont pas éprouvé de difficulté à s'affranchir des contraintes proprement monastiques chaque fois que celles-ci leur ont paru incompatibles avec les tâches pastorales, caritatives, hospitalières, éducatives ou missionnaires qui se sont présentées à eux et qu'ils ont assumées parce qu'elles étaient conformes à leur vocation propre. De leurs origines, ils ont conservé surtout un attachement profond à la vie commune et à la vie liturgique, et ceci a profondément marqué leurs règles respectives, leurs usages et jusqu'à leur théologie<sup>37</sup>. Les chanoines réguliers ne sont pas pour autant des chanoines au

<sup>34</sup> Tel est le point de vue adopté, non sans nuances, par J. LECLERCQ dans la conclusion de son exposé suggestif relatif à *La spiritualité des chanoines réguliers (La vita communis, op. cit., p. 117-135)*. Il ne faut pas séparer cette communication de la discussion non moins suggestive qui l'a suivie (*ibid.*, p. 136-141). Avec A. Amargier (p. 141) les participants ont réagi contre la tendance conduisant « le monachisme à investir le canonial pour l'amener à l'intérieur de ses lignes et lui faire perdre ce qui le constitue en propre ».

<sup>35</sup> Comme l'a bien montré le R.P. M.-H. VICAIRE, *op. cit.*, p. 62-63.

<sup>36</sup> On trouvera un tableau de l'histoire et du développement des diverses congrégations de chanoines réguliers, des origines à nos jours, dans la thèse de C. GIROUD, *L'ordre des chanoines réguliers de saint Augustin et ses diverses formes de régime interne : Essai de synthèse historico-juridique*, Martigny (Suisse), 1961.

<sup>37</sup> Ces observations me sont suggérées par les interventions du R.P. Petit et du professeur Classen au congrès consacré à *La vita communis nel clero* (*op. cit.*, p. 138-140). Le premier a noté que, chez les chanoines réguliers, « la célébration des heures canoniales » n'a pas pour objet « la sanctification de la journée du moine », mais que « nous avons ici, au premier chef, une fonction sociale » : cette juste remarque nous aide à comprendre dans quel esprit les chanoines de saint Chrodegang devaient s'acquitter, eux aussi, de leur ministère liturgique. Le professeur Classen, d'autre part, a signalé que si l'on veut parler, comme on l'a fait souvent ces dernières années, d'une théologie monastique, il faut alors la

sens primitif du terme ou au sens que ce mot avait encore dans la règle de saint Chrodegang et dans la législation carolingienne. Ce ne sont plus des clercs dépendant directement d'un évêque, attachés au service d'une église déterminée, inscrits sur ses listes officielles, et dont la spiritualité est fondée d'abord sur la nature et les exigences du ministère qu'ils exercent. Ce sont des religieux, le plus souvent exempts, liés par les vœux qui se sont substitués à la profession, imitée de la profession monastique, qu'émettaient les chanoines réguliers du XII<sup>e</sup> siècle. Ces derniers sont ainsi les ancêtres, non seulement des congrégations de chanoines réguliers plus tardives qu'on évoquait à l'instant, mais aussi, quoique moins directement, des ordres mendiants et des ordres religieux de l'époque moderne.

On peut regretter, certes, que les accidents de l'histoire, et peut-être aussi, il faut bien l'avouer, la faiblesse humaine, n'aient laissé subsister de l'institution canoniale, telle que l'avaient conçue Chrodegang et les législateurs carolingiens, que le canonat moderne, qui n'en est plus que l'ombre. On ne refait pas l'histoire, il est vrai, mais on ne peut s'empêcher de penser que le vieux tronc canonial aurait pu grandir et se développer sans laisser s'étioler peu à peu les rameaux séculiers qui avaient été si vivants et si vigoureux à l'origine. Plus encore peut-être que par la pérennité d'un certain nombre de congrégations ou d'ordres de chanoines réguliers qui ont traversé les siècles et y ont accompli des tâches remarquables, dans la modestie et la discrétion, on ne peut manquer d'être frappé par la réapparition constante des nécessités ecclésiales et aussi des intuitions qui avaient donné naissance aux premières communautés de chanoines. Tout au long des âges, nombre d'évêques, de réformateurs du clergé ou de fondateurs au cœur ardent ont cherché à créer des formes de vie commune susceptibles de soutenir et d'aider les clercs séculiers dans la réalisation de leur idéal évangélique ou apostolique, sans les transformer pour autant en religieux. L'histoire de ces tentatives serait longue à écrire. La plupart d'entre elles ont abouti à la création d'instituts nouveaux ou de compagnies de prêtres, dépourvus de toute référence à

distinguer de la théologie canoniale dont l'inspiration est toute différente ; celle-ci est caractérisée par la place considérable qui y est faite à la christologie et à la théologie sacramentaire. Il faudrait dire aussi combien elle s'est intéressée à l'ecclésiologie. Contrairement à ce qui a été dit parfois, cette théologie canoniale est une des sources fondamentales de celle qui fut enseignée dans les écoles, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, et qui s'épanouira au XIV<sup>e</sup> siècle. Les premiers maîtres de la scolastique n'étaient-il pas, d'ailleurs, pour la plupart, des chanoines, réguliers ou non ?

l'ancienne institution canoniale<sup>38</sup>. Sans doute est-ce dans cette longue tradition qu'il faut néanmoins replacer les initiatives de saint Chrodegang pour en apprécier la signification et la portée spirituelles.

Jean CHATILLON.

---

38 Parmi les nombreuses fondations de ce genre qui furent réalisées à l'époque moderne ou contemporaine, citons celle que nous a mieux fait connaître récemment le livre de J.-F. Six, *Un prêtre : Antoine Chevrier, fondateur du Prado*, Paris, 1965. Toute sa vie, le P. Chevrier fut à la recherche d'un mode de vie commune qui permit à ses compagnons et à lui-même de mener une existence évangélique sans renoncer à leur condition de prêtres diocésains. Désireux de « s'insérer dans la grande tradition de la vie commune dans le clergé séculier » (*op. cit.*, p. 275), le fondateur du Prado avait été attiré, entre autres, par la personnalité de saint Gaëtan, fondateur, au xvi<sup>e</sup> siècle, d'un Institut de clercs réguliers, les Théatins, dont l'idéal spirituel, « l'imitation de la vie apostolique », (*ibid.*, p. 276, n. 65), s'inspirait de celui de l'ordre canonial. Mais les Théatins sont des religieux. Une tradition canoniale, séculière, mais vivante, aurait peut-être évité au P. Chevrier, comme à bien d'autres, beaucoup de tâtonnements douloureux.

## LE GROUPE CATHÉDRAL DE METZ AU TEMPS DE SAINT CHRODEGANG

Le visiteur qui, venant de Fournirue, aborde pour la première fois la cathédrale de Metz, sera surpris de voir s'avancer, sur l'actuelle place d'Armes, deux absides latérales. Pour peu qu'il soit un familier des choses du Moyen Age, cette place, aux harmonieuses lignes du XVIII<sup>e</sup> siècle, le fera songer aux cloîtres médiévaux jouxtant le flanc sud des cathédrales gothiques ou romanes.

Mais l'étonnement de notre visiteur grandira encore quand il apprendra — grâce à l'excellente *Brève description* de Mgr Jean-Baptiste Pelt, 1937 — qu'il se trouve sur les lieux mêmes d'un *claustrum* très ancien. Précédant l'époque carolingienne, celui-ci remonte au moins au VII<sup>e</sup> siècle.

Dans leur importante *Histoire de Metz*, dom Jean François et dom Nicolas Tabouillot, bénédictins de la congrégation de Saint-Vanne<sup>1</sup>, ont donné de ce cloître un plan précis, avec coupes à l'appui. Celles-ci montrent les églises adjacentes qui furent détruites en 1766, lors de l'aménagement, par Jacques-François Blondel, de l'actuelle place d'Armes. Elles étaient de taille modeste et toutes de style gothique.

Les travaux d'Auguste Prost<sup>2</sup> et de Mgr Jean-Baptiste Pelt<sup>3</sup> ont abouti à une reconstitution convaincante de cet ensemble d'églises formant,

1 Dom Jean FRANÇOIS et dom Nicolas TABOUILLOT, *Histoire de Metz par des religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Vanne*, t. I, Metz, 1769, pl. XXV.

2 Auguste PROST, *La cathédrale de Metz, Etude sur ses édifices actuels et sur ceux qui les ont précédés ou accompagnés depuis le V<sup>e</sup> siècle*, Metz, 1885.

3 Cf. Mgr J.-B. PELET, *Etudes sur la cathédrale de Metz, La Liturgie, I (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Metz, 1937.

selon le terme actuellement employé, un *groupe cathédral*. Mais c'est surtout la découverte, en 1928, par le professeur Theodor Klauser, d'une liste liturgique intercalée dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale<sup>4</sup> qui a permis de prouver l'utilisation de ces sanctuaires au temps de saint Chrodegang. Le document énumère toute une suite d'églises messines, indiquant les stations accomplies par l'évêque depuis le premier jour du carême jusqu'au samedi précédent le dimanche de Quasimodo.

A la suite des analyses de M. Klauser<sup>5</sup> et de Mgr Andrieu<sup>6</sup>, on peut considérer cette liste comme datant de l'époque de saint Chrodegang (742-766) et plus vraisemblablement de la seconde moitié de son épiscopat.

La topographie du groupe cathédral est confirmée par un autre document laissé par saint Chrodegang : la *Regula Canonicorum*<sup>7</sup>, ensemble de prescriptions tendant à rendre au clergé de la dignité et l'inciter à un exercice régulier de la vie ecclésiastique, selon la Règle de saint Benoît.

La *Regula* fait état de deux groupes distincts d'édifices : la maison — *domus* — résidence de l'évêque, et la clôture — *clastra* — qui constitue la demeure du clergé canonique (*clerus canonicus*) composé des chanoines et de leur personnel de service.

La maison de l'évêque comprenait son habitation proprement dite et, de plus, trois églises : Saint-Etienne, Saint-Pierre, Sainte-Marie, toutes citées *infra domum*.

Mais l'étude de ces trois sanctuaires ne saurait faire négliger le dispositif presque monastique établi à proximité de Saint-Etienne. La clôture — *clastra* — comprenait, groupés autour du cloître — *clastrum* : le réfectoire — *refectorium* ; le poêle — *caminata* (lieu de repos des chanoines) ; la cuisine — *coquina* ; le dortoir — *dormitorium* ; les chambres — *mansiones*, destinées aux malades, mais habitées également par des chanoines auxquels l'évêque avait accordé le privilège de dormir séparément.

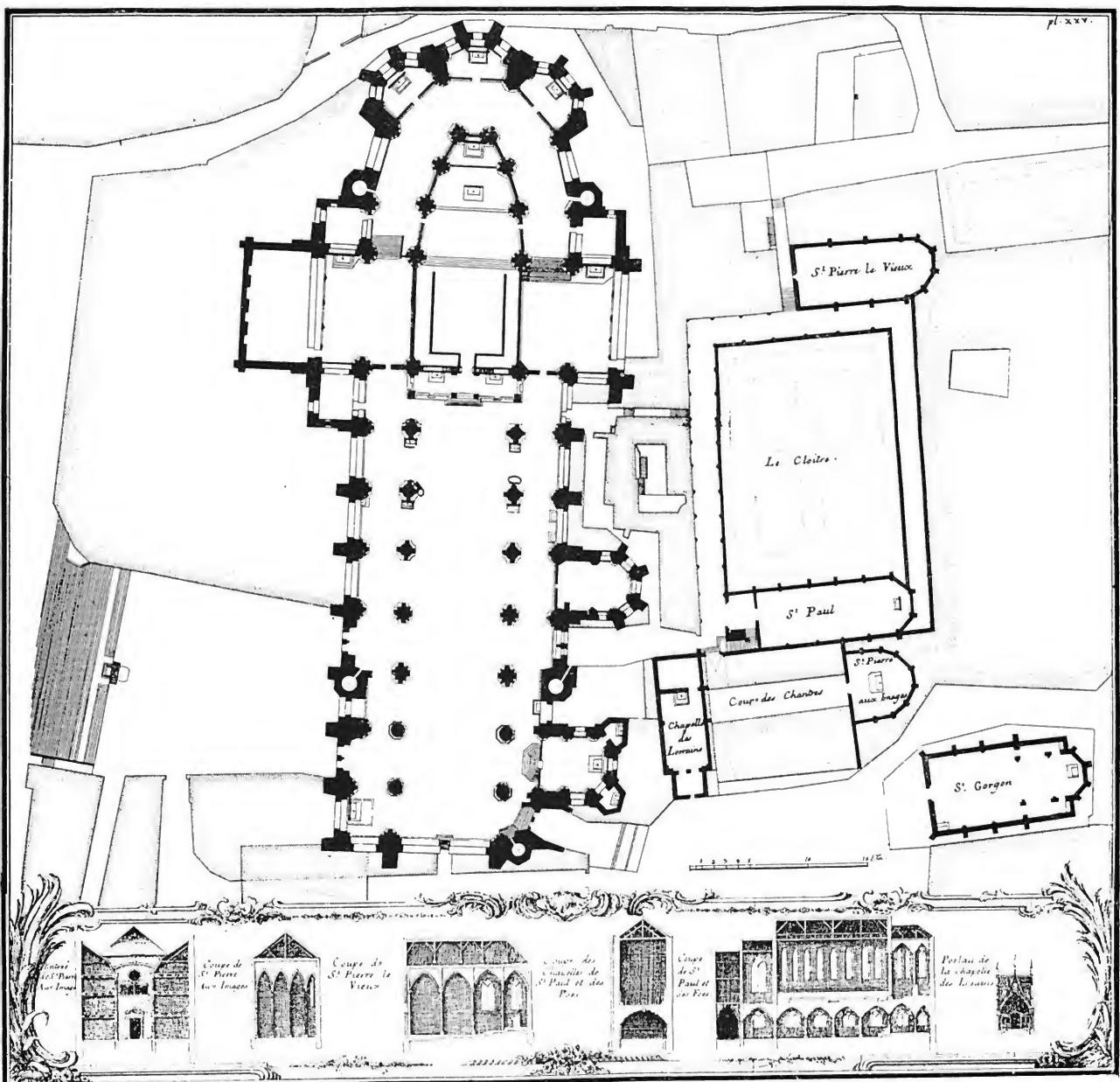
Il serait intéressant de comparer la disposition de ces bâtiments avec celle figurant sur le plan idéal de Saint-Gall. On sait que, au synode d'Inden (816-817), la Règle de saint Chrodegang servit de base aux prescriptions éla-

4 Ms lat. 268 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 153 r° et 153 v°.

5 Cf. Th. KLAUSER et R.-S. BOUR, *Un document du IX<sup>e</sup> siècle, notes sur l'ancienne liturgie de Metz* (par Th. Klauser) et *sur ses églises antérieures à l'an mil* (par R.-S. Bour), *Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de la Lorraine*, tome 38 (1929), p. 497-643.

6 Cf. M. ANDRIEU, dans *Revue des sciences religieuses* (Strasbourg), 1930, p. 541.

7 Cf. Mgr J.-B. PELT, *Etudes sur la cathédrale de Metz, La Liturgie, I (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, p. 7-28, notamment l'introduction qui cite les sources.



Le groupe cathédral de Metz au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Plan d'ensemble du cloître et de ses églises, publié par Dom Jean FRANÇOIS et Dom Nicolas TABOUILLOT dans leur « Histoire de Metz » (t. I, Metz, 1769, pl. XXV).

borées par saint Benoît d'Aniane. Puisque le plan de Saint-Gall en semble être l'illustration, il nous serait peut-être permis de l'utiliser pour définir l'emplacement des divers édifices claustraux autour de la cathédrale de Metz.

Mais tel n'est pas le but de la présente étude. Ce sont surtout les églises formant avec la cathédrale Saint-Étienne un groupe épiscopal qui retiendront notre attention. La *Règle* les distingue des autres églises de la ville, appelées *coeterae ecclesiae infra civitatem*. Directement voisines de la clôture, elles communiquaient avec elle par des portes surveillées en permanence par des gardiens<sup>8</sup>.

Dans l'angle nord-ouest du *claustrum*, voisine de la maison de l'évêque et à l'extrême ouest de la *platea* s'étendant devant Saint-Étienne, il y avait *Sancta Maria infra domum*. (Plus tard, nous retrouverons cette église sous le nom de Notre-Dame-la-Ronde<sup>9</sup>.) Au sud de cette église, avec l'abside orientée également vers le sud-est, se dressait *Sanctus Petrus infra domum* ou *Sanctus Petrus maior* — Saint-Pierre-le-Majeur, église certainement antérieure à l'épiscopat de saint Chrodegang. Avant de parler de Saint-Étienne, la cathédrale, notons encore deux sanctuaires dont la Règle ne fait pas mention : Saint-Pierre-le-Vieux, qui occupait l'angle sud-est du cloître ; et l'église Saint-Paul, attribuée à Chrodegang, qui jouxtait l'église Saint-Pierre-le-Majeur. Elle semble avoir servi d'église capitulaire<sup>10</sup>.

\*  
\*\*

*Sanctus Stephanus in domo*, église dite dans la maison, est la cathédrale de Metz depuis le v<sup>e</sup> siècle. C'est *l'oratoire du bienheureux Etienne*, qui, le samedi saint 7 avril 451, résista au sac des Huns. Saint Chrodegang avait embellie cette église, comme nous le rapporte son presque contemporain Paul Diacre, moine chroniqueur de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup> :

8 Cf. Chapitres XXIV (*De septemanariis quoquine* (= coquinae) et XXVII (*De portario*) de la *Règle*. J.-B. PELT, *Etudes...*, p. 20-22.

9 *Beata Maria rotunda infra domum* (1207, 1214, 1256) - cf. A. PROST, *La cathédrale de Metz*, Metz, 1885, p. 248 et p. 413.

10 L'église Saint-Paul n'est mentionnée par la Règle de saint Chrodegang qu'une seule fois, dans son article 31, qui prescrit à ceux qui voudront entrer dans le chapitre cathédral de faire à l'église Saint-Paul une donation de leurs biens.

11 Paul DIACRE, *Liber de Episcopis mettensisibus*. PERTZ, *Monum. germ. hist. SS.*, t. II, p. 268 sq. C'est vers 783 que Paul Diacre a séjourné à Metz, et c'est à la demande d'Angelram, évêque de Metz de 768 à 791, qu'il composa son petit livre. Ses données archéologiques sont corroborées par la *Vita Chrodegangi episcopi Metensis* de Jean, abbé de Gorze au X<sup>e</sup> siècle. — PERTZ, *Monum. germ. hist. SS.*, t. X, p. 552 sq.

« Hic (Chrodegangus) fabricari iussit una cum adiutorio Pippini regis rebam sancti Stephani prothomartyris et altare ipsius atque cancellos, presbiterium arcusque per girum. »

Il ne peut s'agir d'un déambulatoire autour du chœur comme nous en trouvons plus tard à l'approche du xi<sup>e</sup> siècle (Saint-Martin de Tours, Saint-Michel de Hildesheim). Comme Auguste Prost l'avait déjà suggéré, ce doit être plutôt une abside semi-circulaire décorée d'arcatures pleines, formant le pourtour.

Les embellissements que Chrodegang apporta à sa cathédrale apparaissent avec une netteté surprenante sur les plaquettes d'ivoire constituant le plat inférieur de la reliure du *Sacramentaire de Drogon*<sup>12</sup>. Ces neuf plaquettes illustrent les rites de la messe. Sur plusieurs d'entre elles, nous découvrons un autel surmonté d'un baldaquin — *ciborium* — qui représente sans doute la *reba* que Chrodegang fit ériger avec l'aide financière de Pépin le Bref.

L'autel est formé d'une table massive, en pierre ou en marbre, décorée d'un double registre d'arcatures (parfois, il n'y a qu'une seule rangée d'arcatures hautes). Au-dessus de la *mensa* est suspendu le lustre — *corona* — bien visible surtout sur les plaquettes 3 et 4. La première des neuf plaquettes (qui devrait figurer à la place 6) nous montre distinctement le dos du *ciborium*. Quatre colonnes (dont deux sont reproduites ici) supportent le baldaquin. La tenture — *velum* — s'enroule autour des colonnes entre lesquelles on aperçoit la *corona*. Enfin, l'on peut voir encore, accrochés à l'autel, des *philacteria*, sachets contenant des reliques.

Les plaquettes 1 et 5 nous montrent la *sedes* ou *cathedra* adossée au mur de l'abside, indiquée ici par une coquille sculptée au-dessus de la tête de l'évêque. Assez grossièrement taillé dans un fût de colonne, ce vénérable siège existe encore aujourd'hui et nous permet de penser que le mobilier liturgique figurant sur les ivoires du Sacramentaire de Drogon est bien celui que Chrodegang offrit à sa cathédrale.

A quelques mètres de la façade de la cathédrale, il y avait l'église Sainte-Marie — *Sancta Maria infra domum*. Une certaine tradition remonte

---

12 Ms lat. 9428 de la Bibliothèque nationale de Paris.



Plat inférieur du Sacramentaire de Drogon  
ms. 9428 du fonds latin de la Bibliothèque nationale.

On remarquera, sur plusieurs de ces neuf plaquettes assemblées, l'autel surmonté du **ciborium**.  
Les plaquettes 1 et 5 montrent la **cathedra** de l'évêque de Metz, adossée au mur de l'abside.

sa fondation au règne du roi Dagobert (622-634) <sup>13</sup>. La Règle comme la liste stationnale supposent son existence. Mais quel fut son aspect à ces hautes époques ?

La forme circulaire de cette église n'est mentionnée qu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle et concerne sans doute sa reconstruction par l'un des comtes de Salm, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle <sup>14</sup>. Mais il n'est pas exclu que l'édifice précédent ce monument fût déjà de forme polygonale ou circulaire; les exemples ne manquent pas au haut Moyen Age <sup>15</sup>. Récemment encore, les fouilles pratiquées à Saint-Riquier ont fait apparaître que l'église Sainte-Marie-et-tous-les-Apôtres était bâtie sur plan central. L'église Sainte-Marie, sur la citadelle de Wurtzbourg, dont la construction remonterait au début du VIII<sup>e</sup> siècle (706 ?), est également de forme ronde <sup>16</sup>. Dans sa reconstitution, M. le chanoine Fœdit a attribué à l'église Sainte-Marie la même forme que celle du tombeau de la Vierge, dans la vallée de Josaphat <sup>17</sup>. Quand on sait la vénération qui entourait ce tombeau — Arculfe, évêque du VII<sup>e</sup> siècle, en parle également dans sa description des Lieux Saints —, on ne peut que l'approuver. Metz a entretenu au haut Moyen Age de nombreuses relations avec l'Orient, son art sculptural en fournit la preuve. Etudes de Metz, architecte de la chapelle palatine d'Aix, n'a-t-il pas fait, lui aussi, œuvre orientale ?

Il nous reste à considérer l'église Saint-Pierre — *Sanctus Petrus infra domum* ou *infra episcopio*, épithètes signifiant que l'église se trouvait à l'intérieur de l'enceinte épiscopale. L'épithète *maior*, selon l'abbé Jean de Gorze, sert à la distinguer de l'autre église Saint-Pierre, plus vétuste, qui occupait le côté opposé du cloître.

Paul Diacre nous indique que Saint-Pierre-le-Majeur fut fondée par l'évêque Goëric, successeur de saint Arnoul (629-641). Il nous parle également des embellissements apportés par saint Chrodegang. Celui-ci dota son église d'un chœur nouveau — *presbyterium* — avec un ambon —

13 Cf. R.-S. BOUR, *Eglises messines antérieures à l'an mil*, p. 545.

14 Cf. la récente étude de W. GOETZ, *Senones-Honcourt-Metz, Drei verschwundene romanische Zentralbauten*, dans *Aachener Kunstblätter*, 1966, p. 97-105.

15 Cf. R. KRAUTHEMER, *Sancta Maria Rotunda, Arte del primo millennio, Atti del II<sup>e</sup> convegno per lo studio dell'arte dell'alto medioevo tenuto presso l'Università di Pavia nel Settembre 1950*, Turin, s.d., p. 21-27.

16 Cf. E. LEHMANN, *Der frühe deutsche Kirchenbau*, Berlin, 1949, p. 129.

17 Cf. FŒDIT, *La cathédrale de Metz depuis ses origines jusqu'au X<sup>e</sup> siècle*, dans *Bulletin de l'Association dite « Œuvre de la cathédrale »*, Nouv. série, fasc. 1, Metz, 1925, p. 1-87. Le tombeau de la Vierge, dans la vallée de Josaphat, est étudié chez VINCENT-ABEL, *Jérusalem*, t. II, p. 805 sq.

*ambonem* — décoré d'or et d'argent, et des arcatures autour du siège épiscopal — *arcus per gyrum throni, ante ipsum altare*. Ici encore, l'ivoire du Sacramentaire de Drogon peut utilement servir de témoin. L'autel principal semble s'être trouvé, comme à Saint-Etienne, à l'entrée du chœur, à proximité de la nef, tourné aussi bien vers la nef (occupée par les fidèles) que vers le siège épiscopal dressé au fond de l'abside. La formule *thronus ante ipsum altare* devient ainsi plausible.

C'est grâce à la liste stationnale que nous connaissons le rôle prépondérant tenu par cette église dans la liturgie.

Pour la période quadragésimale, relatée par la liste stationnale du manuscrit 268, l'église Saint-Pierre-le-Majeur est choisie neuf fois comme *station épiscopale*, autant que le furent ensemble la cathédrale Saint-Etienne et l'église Sainte-Marie (quatre et cinq fois).

La création de l'office stationnal de Metz a été généralement attribuée à saint Chrodegang, qui connaissait bien Rome pour y avoir séjourné assez longuement avant d'avoir accompagné en France, en 753, le pape Etienne II. On peut donc estimer qu'il eut à cœur de veiller à l'application d'un système liturgique capable d'établir un contact vivant entre l'évêque et les différentes paroisses.

Une question se pose cependant : la liturgie stationnale n'existe-t-elle pas à Metz avant Chrodegang ? Mgr Andrieu, dans son introduction au tome II des *Ordines romani*, écarte cette hypothèse, en raison de la désagrégation religieuse pendant la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>. On peut opposer à cet argument le grand nombre d'églises ayant surgi, avant saint Chrodegang, autour de la cathédrale. Au VII<sup>e</sup> siècle, la cité de Metz connut une période de belle prospérité. La création de monastères, comme Saint-Pierre-aux-Nonnains et Saint-Arnoul, leur embellissement (le très beau chancel de Saint-Pierre-aux-Nonnains reste un témoin prestigieux) nous paraissent être autant d'indices d'un épanouissement certain. La présence de deux églises Saint-Pierre à proximité de la cathédrale, s'ajoutant à Saint-Pierre-aux-Arènes et à l'église des moniales établie sur la citadelle, suggère des liens très anciens avec Rome. Il n'est donc pas impensable de chercher des origines antiques à la liturgie stationnale de Metz. Grégoire de Tours (mort en 594) nous cite, dans son *Historia Francorum*, un exemple de liturgie stationnale que l'on pourrait considérer comme l'ancêtre de

18 Michel ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut Moyen Age*, Introduction au tome II (Les textes), Louvain, 1948, p. xvii sq.

celle figurant dans le document de Metz. Un calendrier des fêtes dont s'est servi Perpetuus, évêque de Tours au v<sup>e</sup> siècle, nous indique, à côté de chaque fête, l'église où devait avoir lieu l'office liturgique présidé par l'évêque :

*De vigiliis.*

*Natali Domini in ecclesia [cathedrali]. Epiphania, in ecclesia Natali sancti Ioannis, ad basilicam domni Martini. Natali sancti Petri episcopatus [id est festum Cathedrae sancti Petri], ad ipsius basilicam. Sexto (al. quinto) kalendas Aprilis Resurrectione Domini nostri Jesu Christi, ad basilicam domni Martini. Pascha, in ecclesia. Die Ascensionis, in basilica domni Martini. Die quinquagesimo [id est Pentecostes], in ecclesia...<sup>19</sup>.*

L'église Saint-Martin semble y tenir, à quelques variantes près, le même rôle qu'à Metz Saint-Pierre-le-Majeur. Il en fut peut-être ainsi à *Gerasa*, en Syrie, où l'église-cathédrale était doublée d'une église érigée en 494 en l'honneur du saint martyr Théodore<sup>20</sup>. Le trait le plus frappant du groupe épiscopal de Gerasa est la présence de nombreuses chapelles, formées d'une seule nef avec un sanctuaire, reliées à la fois avec l'extérieur et par une porte latérale avec le bas-côté voisin de l'église. Cette disposition fait songer aux églises entourant le *claustrum* de Metz.

A. Baumstark cite pour la période allant du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle d'autres témoignages de liturgie stationnée, provenant de Jérusalem, d'Antioche et d'Oxyrhynque en Egypte copte<sup>21</sup>. La récente exposition d'art copte (Essen-Paris) nous a révélé les grands ensembles monastiques d'Oxyrhynque, de Bawit et le monastère de Sainte-Jérémie de Sakkarah, tous créés, et bien d'autres encore, entre le IV<sup>e</sup> siècle et la conquête arabe de 641. Une étude très stimulante du savant suédois W. Holmquist<sup>22</sup> attire l'attention sur les sources d'inspiration communes aux plaques du chancel de Saint-Pierre-au-Nonnains et à de nombreux reliefs coptes de

19 Cf. Grégoire de TOURS, *Historia Francorum*, 1. x, c. XXXI ; M.G.H., *Scri. rer. merov.*, tome I, p. 445 ; MIGNE, *Patr. Lat.*, t. 71, c. 566-567.

20 L'inscription qui nous l'apprend glorifie saint Théodore de martyr immortel : « Son corps est dans la terre, mais son âme prend part pour l'éternité aux chœurs angéliques, et elle est un rempart invincible, un indestructible rempart pour la ville et pour ses habitants d'aujourd'hui et de demain... (cf. D.A.C.L. V (Gerasa), c. 1033-1035). - cf. également : J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, 1944, p. 41.

21 MOHLBERG-BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche*, dans *Liturgiegeschichtliche Quellen*, 11-12, Münster, 1927, p. 16 sq.

22 Cf. W. HOLMQUIST, *Einflüsse der koptischen Kunst in Westeuropa*, dans *Koptische Kunst*, Catalogue de l'exposition d'art copte, 3 mai-15 août 1963, à Essen, p. 157-162. Cf. également W. MÜLLER-WIENER, *Koptische Architektur*, p. 131-136.

ces hautes époques. On peut donc supposer avec quelque vraisemblance que la région messine bénéficia, dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> ou encore au début du VII<sup>e</sup> siècle, d'une influence venue de cette florissante région du monde chrétien. La grande basilique d'Abu Menas présente, sur un même axe, un échelonnement de trois édifices : basilique, église-crypte et baptistère, qui, à certains égards, fait penser à l'alignement des sanctuaires de Metz, peut-être même de Saint-Riquier, bien qu'on y décèle déjà un stade architectural plus évolué<sup>23</sup>.

L'exemple de Saint-Riquier, particulièrement éloquent, demande une confrontation avec la situation messine. L'église-abbatiale, consacrée à saint Riquier, était précédée d'une antéglise dédiée au Sauveur. Au rez-de-chaussée, elle comportait une crypte — *crypta Sancti Salvatoris* — surmontée d'une église centrale, avec un autel consacré au Sauveur. *L'Institutio de diversitate officiorum* d'Angilbert permet de reconstituer aisément la liturgie pérégrinante pratiquée à Centula-Saint-Riquier, aux alentours de l'an 800. L'antéglise Saint-Sauveur jouait un rôle prépondérant<sup>24</sup>. Les fêtes majeures de l'année liturgique y avaient lieu : Pâques, l'Ascension, la Nativité (seule la fête de Pentecôte avait pour cadre un autre sanctuaire, au demeurant le plus approprié quant au vocable : Sainte-Marie-et-tous-les-Apôtres).

Une comparaison de la liturgie de ce groupe monastique avec celle du groupe épiscopal de Metz révèle une analogie presque parfaite entre l'église Saint-Pierre-le-Majeur d'un côté, et Saint-Sauveur à Centula de l'autre. A un degré moindre, une parenté semble aussi exister entre l'église Sainte-Marie de Metz et l'église de la Vierge à Centula. Leur liturgie concorde en bien des points.

Le caractère stationnel de la liturgie à Saint-Riquier est sans doute dû, pour une part, à l'exemple de Rome. Comme jadis saint Chrodegang, Angilbert avait séjourné à la cour papale en qualité d'ambassadeur de Charlemagne. Ses trois voyages (792, 794, 796) sont cependant postérieurs au début des travaux qui ont vu naître le plus bel ensemble monastique de

23 Cf. Pierre FRANCSTEL, *A propos des églises-porches : du Carolingien au Roman*, *Mélanges Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 247-257.

24 « Ordinavi enim ut in die Sanctissimo Pasche et in Nativitate Domini, fratres et ceteri omnes qui in ecclesia Sancti Salvatoris ad missam audiendum steterint... » F. Lot, *Hariulf. Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier (V<sup>e</sup> siècle - 1104)*, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, Paris, 1894, p. 298.

« ...Ascensionis Domini die, fratres... accedant ad Sanctum Salvatorem, ibique honore condigno missam perficiant. » F. Lot, *Hariulf*, p. 302.



L'abbaye carolingienne de Saint-Riquier (Centula).

Copie gravée d'une peinture de la chronique de Saint-Riquier par HARIULF (XI<sup>e</sup> s.), exécutée en 1612. L'église principale possède deux tours monumentales qui étaient considérées comme deux églises distinctes : celle de gauche était dédiée au Sauveur alors que la tour orientale était consacrée à saint Riquier. En bas, dans l'angle gauche, on peut voir la troisième *turris* de l'abbaye, celle de la Vierge et de tous les Apôtres.

l'époque. Les architectes d'Angilbert semblent s'être inspirés ailleurs qu'à Rome. Leurs magnifiques tours rondes ne sont pas de veine italienne, mais nous sont venues plus probablement d'Orient, vraisemblablement des Lieux Saints. Et la liturgie d'Angilbert, toute en processions, doit autant à celle de Jérusalem qu'à celle de Rome.

Le rôle prioritaire de l'église Saint-Pierre-le-Majeur à Metz s'éclaire peut-être par les fonctions de l'église Saint-Sauveur à Centula : église avant tout destinée aux grandes célébrations de l'année chrétienne qui réunissaient, dans un même sanctuaire, le clergé — ou la communauté monastique — d'une part, le peuple des fidèles de l'autre. Le parallèle liturgique avec l'*Anastasis* de Jérusalem devient ainsi évident<sup>25</sup>.

Que l'on nous comprenne bien : nous n'avons nullement l'intention de minimiser l'apport romain pour la liturgie franque du VIII<sup>e</sup> siècle. Celui-ci devint déterminant, surtout au début du IX<sup>e</sup> siècle, après l'introduction effective du Sacramentaire grégorien dans l'église franque. De nombreux témoignages dans l'art attestent les changements profonds apportés par la réforme romaine : l'apparition des absides occidentales, bâties *more romano*, les modifications apportées à de grands édifices en cours de construction, comme les cathédrales de Fulda et de Cologne, etc.

Au VIII<sup>e</sup> siècle, cependant, du temps de Pépin le Bref, on était encore tributaire des institutions anciennes. Certes, celles-ci avaient besoin d'être revigorées. Le mérite essentiel de saint Chrodegang fut d'avoir insufflé une énergie, une dynamique nouvelles aux institutions autochtones. Avoir restauré le groupe cathédral, avoir renouvelé, selon l'exemple de Rome, son antique tradition liturgique reste l'une des œuvres les plus marquantes de ce siècle d'intense gestation.

---

25 Cf. Hartmann GRISAR, S. J., *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte*, Fribourg/Brisgau, 1925. L'auteur situe l'origine de l'office stationnaire de Rome à Jérusalem, où le culte commémoratif de la Passion était déjà célébré dans toute son ampleur pendant la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle (p. 4 sq.).

COMPARAISON DE L'OFFICE STATIONNAL A ROME, METZ ET SAINT-RIQUIER  
(pour la période comprise entre le dimanche des Rameaux et le samedi de la semaine appelée *in albis*)

|                        | ROME (VIII <sup>e</sup> s.)<br>(Nous nous référons au premier<br>ordo de la messe papale, édit.<br>Mgr ANDRIEU, <i>Les Ordines romani</i><br>du haut Moyen Age, II, p. 67-108) <sup>1</sup> | METZ (760-780)<br>(Selon la liste stationnale du ms.<br>lat. 268 de la B.N., corroborée par<br>le Règlement d'Angelram, évêque<br>de Metz (768-791); cf. ff. 70 v°-73 r°<br>du ms. Add 15222 du British Mu-<br>seum.) | Abbaye de SAINT-RIQUIER<br>(env. 800)<br>(Selon l' <i>Institutio Sancti Angilberti</i><br><i>abbatis de diversitate officiorum</i> .<br>Conservée dans le ms. 235 du fonds<br>de la reine Christine au Vatican,<br>ff. 77 v°-82 r°, publiée par F. Lot,<br><i>Hariulf, chronique de l'abbaye de</i><br><i>Saint-Riquier (Ve siècle-1104)</i> , Pa-<br>ris, 1894, p. 296-306.) |
|------------------------|---|---|---|
| Dimanche des Rameaux   | Saint-Jean de Latran <sup>2</sup><br>(anc. Saint-Sauveur)   | Saint-Pierre-le-Majeur ( <i>ad<br/>Sanctum Petrum infra epis-<br/>copio</i> ) <sup>3</sup>  | * Saint-Sauveur   |
| Lundi saint            | Sainte-Praxède  | Sainte-Marie <i>in sinodochio</i> =<br><i>xenodochio</i> (ou en Citadelle)  | ?   |
| Mardi saint            | Sainte-Prisque  | Saint-Victor  | ?   |
| Mercredi saint         | Sainte-Marie-Majeure  | Saint-Pierre-le-Majeur  | Sainte-Marie-et-tous-<br>les-Apôtres  |
| Jeudi saint            | Saint-Jean de Latran<br>(anc. Saint-Sauveur)  | Saint-Etienne   | ?   |
| Vendredi saint         | Sainte-Croix-de-Jérusalem   | Sainte-Marie <i>infra episcopio</i>   | Saint-Riquier   |
| Samedi saint           | Saint-Jean de Latran<br>(anc. Saint-Sauveur)  | Saint-Pierre-le-Majeur  | * Saint-Sauveur   |
| Dimanche de Pâques     | Sainte-Marie-Majeure<br>(Selon le Sacramentaire de<br>Drogon : Saint-Pierre !)  | Saint-Pierre-le-Majeur  | * Saint-Sauveur   |
| Lundi <i>in albis</i>  | Saint-Pierre  | Saint-Etienne   | * Saint-Riquier   |
| Mardi » »              | Saint-Paul-hors-les-murs  | Sainte-Marie <i>infra episcopio</i>   | * Sainte-Marie-et-tous-<br>les-Apôtres  |
| Mercredi » »           | Saint-Laurent-hors-les-murs   | Saint-Pierre-le-Majeur  | * Saint-Sauveur   |
| Jeudi » »              | L'église-des-douze-Apôtres  | Saint-Etienne   | ?   |
| Vendredi » »           | Sainte-Marie-des-Martyrs  | Sainte-Marie <i>infra episcopio</i>   | ?   |
| Samedi » »             | Saint-Jean de Latran<br>(anc. Saint-Sauveur)  | Saint-André <i>in sinodochio</i> =<br><i>xenodochio</i> (ou en Citadelle)   | ?   |
| Ascension              | Saint-Pierre  | Saint-Pierre-le-Majeur  | * Saint-Sauveur   |
| Vigile de la Pentecôte | Saint-Jean de Latran<br>(anc. Saint-Sauveur)  | (selon Mgr Pelt) <sup>4</sup>   | Sainte-Marie-et-tous-<br>les-Apôtres  |
| Pentecôte              | Saint-Pierre  | Saint-Pierre-le-Majeur<br>(selon Mgr Pelt)  | Sainte-Marie-et-tous-<br>les-Apôtres  |
| Noël                   | Sainte-Marie-Majeure  | Saint-Pierre-le-Majeur<br>(selon Mgr Pelt)  | * Saint-Sauveur   |

1 Cf. également : Cyrille VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, Spolète, s.d. (1965), pp. 127-131.

2 Sur quatre-vingt-cinq stations romaines, l'église-cathédrale Saint-Jean (= Saint-Sauveur) est nommée sept fois, Saint-Pierre onze fois, et Sainte-Marie-Majeure treize fois.

3 Les stations à Saint-Pierre-le-Majeur étaient nombreuses. Selon le texte de Paris (corroboreé d'ailleurs par le Règlement de l'évêque messin Angelram), Saint-Pierre, en période quadragésimale, servait d'église stationnelle neuf fois, autant que Saint-Etienne (la cathédrale) et Sainte-Marie réunies (quatre fois et cinq fois).

4 Cf. Mgr Jean-Baptiste PELET, *Etudes sur la cathédrale de Metz, La Liturgie, I (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Metz, 1937, pp. 39-40.

\* Les astérisques indiquent la parfaite concordance dans le choix des sanctuaires à Metz et à l'abbaye de Centula = Saint-Riquier.

## JEAN DE GORZE ET LA VIE RELIGIEUSE AU X<sup>e</sup> SIÈCLE

Jean de Gorze offre-t-il de l'intérêt pour nous ? Aux jours mêmes de « la belle époque », vers la fin du siècle passé, lorsque Joris-Karl Huysmans, alors président de l'Académie des Goncourt, voulut devenir oblat bénédictin et qu'il eut à choisir le nom d'un saint patron, il écrivit : « J'ai découvert un Jean de Gorze, abbé bénédictin, parfait, aimant le plain-chant, l'art, etc. Je serai donc frère Jean... »<sup>1</sup>. Le malheur est que, si nous sommes exceptionnellement informés sur ce personnage, nous ne savons rien, ou presque, de son abbatiat, et d'après ce que nous connaissons, il apparaît comme un spirituel, certes, mais il se révèle beaucoup moins artiste qu'administrateur. Essayons, par-delà les lieux communs du néo-romantisme, de discerner quel fut son caractère. Notre propos ne sera pas d'étudier ses actes, leur chronologie, leur influence sur les institutions, mais la mentalité qu'ils supposent dans son milieu et traduisent chez lui.

Notre principale source de renseignements est le récit hagiographique rédigé par Jean de Saint-Arnoul. Né sans doute peu après le début du X<sup>e</sup> siècle, l'abbé de Gorze était mort vers 976. Une douzaine d'années plus tard, le biographe se mit à l'œuvre. Il avoua le faire sans avoir consulté l'intéressé, par conséquent sans bien connaître les périodes de son existence, dont il n'avait pas été lui-même témoin, et ceci suffirait à nous mettre en défiance. Dès le début de son texte, il accumule les thèmes hagiographiques : rareté des saints en son temps, contraste entre l'*otium* et

<sup>1</sup> Lettre à l'abbé Mugnier, citée par R. BALDRICK, *La vie de J.-K. Huysmans*, Paris 1958, p. 343.

le *negotium*. Puis, fidèle à la loi de l'*ordo artificialis* qui, depuis l'*Art poétique* d'Horace, voulait que l'on ne suivît point la succession naturelle des événements, il commence par raconter la mort de son héros, en l'insérant dans une complainte conforme à un genre bien connu. Tout ceci serait de nature à confirmer nos appréhensions : allons-nous rencontrer ici moins d'histoire que de rhétorique ? Pourtant, vers la fin de sa préface, l'auteur consacre une longue page à excuser le saint dont il doit parler de n'avoir, non plus que saint Jean-Baptiste, accompli de miracles ni en sa vie, ni en sa mort. Voilà qui commence à nous le rendre sympathique : il s'agira d'un homme comme les autres. Jean de Saint-Arnoul ajoute qu'il ne dira rien de son enfance, parce qu'il n'en sait rien : nouvel indice d'honnêteté, qui nous donne confiance. De fait, les qualités de style et de composition de cette *Vita*, qui ont mérité des éloges<sup>2</sup>, ne diminuent en rien la véracité de bien des traits, la saveur du récit, ni le charme des caractères. L'abbé de Saint-Arnoul a noté un grand nombre de choses vues et saisies sur le vif. Son texte, composé dans les années qui précèdent l'an mille, nous révèle chez les chrétiens et les chrétiennes du siècle dit de fer une délicatesse étonnante.

L'existence de Jean de Gorze a comporté quatre périodes : il fut longtemps laïc, puis moine économie de son monastère, puis chargé d'une mission en Andalousie, enfin abbé : Jean de Saint-Arnoul mourut avant d'avoir pu rédiger ce qui concernait cette dernière époque. Interrogeons-le sur ce qui se rapporte aux précédentes<sup>3</sup>.

### I. Une belle aventure en Lorraine.

Jean de Gorze ne fut ni saint dès le berceau, ni converti miraculeusement. Il devint moine à la suite d'une longue et lente évolution, qui ne s'acheva qu'en son âge mûr, et dont l'aventure connut toute une série d'épisodes. Fidèle à sa promesse, le biographe ne dit rien de son enfance ; mais il évoque discrètement une vie de famille au début du X<sup>e</sup> siècle : le père était cultivateur à Vandières, près de Pont-à-Mousson ; il n'apparte-

<sup>2</sup> E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Berne 1958, p. 122-123.

<sup>3</sup> La plus récente bibliographie sur Jean de Gorze est dans la *Bibliotheca sanctorum*, VI, Rome 1965, col. 814. Le texte de la *Vita* sera utilisé ici d'après l'édition de PERTZ, dans *Monumenta Germanica Historica, Scriptores*, IV, p. 333-377, reproduite dans P.L., 137, 239-310.

naît pas à la noblesse ; bon, généreux, aimable et aimé, il souffrit de se séparer de son fils lorsqu'il dut l'envoyer aux écoles de Metz. Quand il mourut, Jean devint soutien de famille — *totius familiae domesticae curator* —. Il revint donc administrer les champs, le bétail, les ateliers de la ferme paternelle ; il la fit prospérer, sut se faire de bonnes relations parmi les grands du siècle et de l'Eglise. Dans les affaires, il oublia le peu qu'il avait retenu de ses années d'études. C'est seulement à l'âge adulte qu'il se mit sous l'enseignement d'un diacre de Toul, Bernac ; il apprit alors la grammaire, nécessaire « introduction » à l'Ecriture sainte. Il menait l'existence d'un laïc se sanctifiant dans sa condition, et faisant du bien : il envoie au couvent une jeune fille qui cherche sa voie, il recueille un vieux prêtre étranger qui pense tout haut, prie tout haut, lutte à pleine voix contre les tentations, et ces détails nous éclairent à la fois sur la psychologie du temps et sur le rôle des psaumes en cette piété.

Jean se sent stimulé à une conversion plus totale par l'exemple d'une femme pieuse appelée Fredeburge et de son amie Geisa : il prend conscience d'avoir perdu son temps, presque perdu son âme — *perdite vivendo*, et il commence à se sentir une vocation de moine. Où la réaliser ? Il ne voit pas, dans sa région, d'abbaye où la vie soit régulière. Il cherche, fait des retraites, qui durent parfois un mois ou plus, auprès de plusieurs hommes de Dieu, en particulier auprès de deux saints prêtres de Metz. Un jour, décidé à franchir le pas décisif, il veut devenir reclus dans une cellule proche de l'église Saint-Sauveur : il y va, essaie, hésite et, finalement, opte pour la solitude rurale de préférence à celle des villes. Il entend parler d'un reclus à Verdun, un certain Humbert : il se rend près de lui, s'ouvre à lui en une confession générale, reste avec lui, partage ses austérités et sa prière. Puis il apprend l'existence d'un autre solitaire, dans la vallée de l'Argonne : ce Lambert, homme simple, est une sorte de fou du Christ. Jean va passer quelque temps avec lui.

Que va-t-il devenir ? On lui conseille un pèlerinage à Rome. Il s'y prépare avec Bernac de Toul et un groupe de compagnons — *comitatus*, car il était plus sûr, en ce temps-là, de ne pas voyager seul ; mais les frais de l'expédition collective exigeaient de l'argent, que Jean trouve et emporte, et qui lui permettra de faire des largesses à l'occasion. De Rome, Jean et Bernac veulent aller jusqu'au mont Gargan, où l'on dit que saint Michel est apparu ; ils partent avec seulement quelques-uns des autres pèlerins. De passage au mont Cassin, Jean s'informe. Bientôt, il sera émerveillé de voir la perpétuelle fumée qui s'élève du Vésuve — *perpetuo vapore fuman-*

*tem miratus* : car s'il n'est pas touriste, il ne refuse point d'admirer les choses belles qui sont au monde. A son retour, il reprend contact avec Humbert, le reclus de Verdun ; puisque ni l'un ni l'autre n'ont encore trouvé d'endroit qui leur convienne pour s'y retirer, Jean décide de rester provisoirement chez lui et d'y faire du bien : le voici moine dans le monde, portant la croix du Christ.

C'est alors qu'un nouveau solitaire intervient, Ainold, ancien archidiacre de Toul, où il s'est retiré dans une cellule attenant au cloître des clercs, ne pénétrant que rarement dans l'église. Humbert va le voir, lui propose d'aller avec lui vivre dans la nature plutôt qu'en ville. Et les voilà qui partent au-delà de la Moselle, dans une grotte où ils se proposent d'être « ermites perpétuels ». Des clercs viennent les en dissuader, et chacun retourne à sa cellule bien aimée — *amica cellula* —, l'un à Toul et l'autre à Verdun. Mais ils se revoient en de longs entretiens. N'admire-t-on pas le rôle de l'amitié spirituelle en tout ceci ? Entre autres sujets — *inter cetera quae familiaritas illa parere solet colloquia* —, ils font mention de Jean de Vandières. Humbert suggère à Ainold de le rencontrer. Un rendez-vous est pris à Toul : dans la joie de cette nouvelle amitié à trois — *familiariter, adgaudentes* —, ils cherchent le moyen de se retirer ensemble.

Jean prend conseil auprès de ses amis messins, qui l'approuvent. Renvu à Metz, Humbert, après avoir goûté la « douceur » de la présence réciproque, « supporte mal une absence prolongée ». Jean et lui se retrouvent, parfois en compagnie de Geisa et d'un groupe de femmes pieuses qui l'entourent, de Salecho, clerc de Saint-Martin-au-delà-de-la-Moselle, de Randincus, prêtre de Saint-Symphorien-en-l'Ile, près de l'église duquel on se retire parfois pour être plus tranquille, et enfin de Bernac, le compagnon de voyage en Italie. Jean et Humbert, au moins, se réunissaient chaque jour, pour lire, prier, parler de Dieu : sorte d'institut séculier à Metz au X<sup>e</sup> siècle. Or, voici qu'Ainold les a rejoints de Toul, et il les pousse à se séparer totalement du monde. Ils se mettent donc à la recherche d'un endroit où ils puissent mener « la vie commune ». Et puisqu'ils ne voient point de possibilité dans le pays, où tous les monastères sont décadents, ils envisagent de s'expatrier. Jean évoque ses beaux souvenirs d'Italie, il parle des déserts de la région de Bénévent : « il a vu, dit-il, des endroits solitaires où ils pourraient vivre du travail de leurs mains, à l'exemple des saints de l'antiquité ». Il y a aussi le mont Cassin, et Saint-Sauveur, près du Vésuve. Enthousiasmés, tous décident de partir au plus tôt.

Mais comme il n'y a pas de secret possible, tout le projet parvient à la connaissance de l'évêque, Adalbéron de Metz. Bernac, qui le connaît bien, s'est chargé de tout lui raconter, pour qu'il tâche de retenir les amateurs d'exil. Il a pris le prélat par la vanité, lui montrant que ce serait un déshonneur pour son épiscopat d'avoir manqué cette chance. L'évêque est séduit, veut aider, propose de leur faire offrir Gorze, mais demande, lui aussi, le secret. L'affaire n'était pas simple, en effet : Gorze appartenait à un comte violent, Adalbert, qui tenait de l'évêque les biens du monastère, mais dont le beau-frère, Lambert, en difficultés avec lui, pouvait intervenir. Mis au courant, celui-ci conseille de faire patienter le groupe, qui ignore pourquoi. Ainsi, deux projets différents se trament dans la clandestinité, jusqu'à ce que la situation s'éclaire au cours d'une entrevue de tous avec l'évêque : celui-ci fait sa proposition, le nom de Gorze est prononcé. Déception dans le groupe : on s'y était habitué à l'idée de l'exil — car, ici, *peregrinatio* est expressément synonyme d'*exsilium*. Jean, qui, plus ardemment que tous, désirait le départ, se déclare d'accord, sachant qu'on ne pourra reprendre Gorze à Adalbert. Or, il en va tout autrement : Adalbéron récupère cette abbaye et la donne ; il aimait Gorze, et il s'était depuis longtemps promis de la relever de sa misère<sup>4</sup>. Et après ce dénouement rapide, inattendu, mais non inespéré — car l'évêque avait eu confiance dans la Providence —, voici notre communauté, *conventus*, qui prend possession du monastère : elle est constituée d'un groupe de plusieurs prêtres et d'un diacre, dont les noms nous sont déjà connus, auxquels d'autres se joignent, ainsi qu'un laïc adulte, Jean de Vandières, et de deux jeunes hommes, le serviteur d'Ainold et le neveu de Randicus. Cette rénovation de Gorze se situe en l'an 933<sup>5</sup>.

De ces faits et de ce milieu, tels que Jean de Saint-Arnoul les a connus, ou en tout cas conçus, et reconstitués, quelles impressions d'ensemble se dégagent ? Tout d'abord, on ne peut manquer de remarquer le rôle joué, dans tout ce mouvement spirituel, par les femmes. La mère de Jean de Vandières ira un jour vivre auprès de lui à Gorze. Déjà, nous

<sup>4</sup> Encore jeune, Adalbéron avait été témoin du grand abandon où était Gorze : « qui altaria cuncta perlustrans sagaci industria inventit simum tam asinorum quam reliquorum animalium in circuitu altarium », *Miracula S. Gorgonii*, éd. M.G.H., SS, IV, p. 241. Sur l'état où se trouvaient Gorze et ses possessions au moment de la restauration, des indications ont été rassemblées, d'après diverses sources, par le Dr LAGER, *Die Abtei Gorze in Lothringen*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienser-Orden*, VIII (1887), pp. 45-53.

<sup>5</sup> Cf. K. HALLINGER, *Gorze-Kluny*, Rome 1950, p. 51-52.

l'avons vu, celui-ci a dirigé une jeune fille vers la vie monastique. Puis c'est sous la conduite de Fredeburge et de Geisa qu'il se lancera dans la *lectio divina*. Le programme d'études qui leur est attribué, et qui inclut toutes les disciplines, est sans doute idéalisé : il n'en montre pas moins comment on se représentait tout ce qu'il fallait savoir, et que de pieuses Messines étaient censées avoir plus de connaissances qu'un ancien élève des écoles ; c'est également à l'exemple de ces sortes de religieuses dans le monde qu'il progresse dans la vie intérieure.

Un autre personnage qui intervient souvent est l'ermite. Rien ne se fait sans lui. Voici d'abord le reclus Humbert, à Verdun ; puis c'est, dans les forêts d'Argonne, Lambert, homme ignorant, mais qui attire Humbert et d'autres doctes, en particulier ces insulaires, ces « Bretons » cultivés que les envahisseurs du Nord, les Normands, ont chassés de chez eux. Puis ce sera Ainold, à Toul, et enfin, au moment où se décidera la reprise de Gorze, Benno d'Einsiedeln est nommé. Jean de Vandières lui-même a été longtemps attiré par la vie solitaire. En ce temps comme en toutes les époques de réforme, l'ermite apparaît comme l'instigateur du renouveau, l'exemple du renoncement total, de l'engagement radical. Et cette société a deux sortes de chefs : d'une part, le prélat et le seigneur temporel, d'autre part, le reclus. La décision incombe finalement à l'évêque, mais les conseils spirituels viennent d'un autre genre d'hommes de Dieu.

Enfin, une préoccupation qui se fait jour d'un bout à l'autre du récit est celle de la pauvreté. Sans doute, cette *Vie* fait-elle partie d'une littérature de réforme et de réaction contre l'excessive richesse des seigneurs et de certains clercs. Dès le début, le principe est affirmé que la véritable condition de l'homme libre est celle qui libère de la servitude des vices. La vraie noblesse n'est pas celle du sang ; on peut l'avoir en étant pauvre : *egenus* et *pauper* ; le vocabulaire est biblique ; les exemples le sont aussi : David et saint Pierre ont vécu en d'humbles métiers. Derechef, il est dit qu'être un homme libre, et non un serf, c'est l'être par la Parole et l'Esprit de Dieu. Une longue tirade insiste sur la différence entre noblesse et sainteté. Ne devine-t-on pas, en toutes ces déclarations, le souci d'affranchir églises et monastères de la domination des familles seigneuriales ? A Metz, Bernac est un clerc qui connaît les lettres et même le calcul, mais qui vit pauvre et a tout donné à Dieu. A Toul, Ainold, membre important du clergé, a distribué toutes ses richesses avant de se faire ermite. L'idée maîtresse de Jean de Vandières, quand il fait accepter par ses amis le projet de partir en Italie, est d'aller vivre du travail de leurs mains, sui-

vant les exemples laissés, dans l'antiquité, par l'Apôtre saint Paul et par les premiers moines. L'Eglise des pauvres ne peut se concevoir qu'à l'image de l'Eglise apostolique, et le monachisme, en ses époques d'authenticité, a pour mission d'en proposer l'exemple.

## II. Figures de moines.

Voici donc la communauté constituée<sup>6</sup>. Dès le principe, il est admis qu'elle sera « monastique », non orientée vers le sacerdoce ou conditionnée par lui et les activités auxquelles il est ordonné. Jean de Saint-Arnoul dit, sans équivoque possible, que ceux qui étaient arrivés portant l'habit des clercs l'ôtèrent pour revêtir celui des moines. Ils élisent Ainold comme abbé, et Jean de Vandières est chargé d'administrer les propriétés. Les quelques survivants de la communauté antérieure à la réforme, bon gré mal gré, voire de force — *coacte* — consentent au nouvel état de choses. Quant à Jean, il pourvoit à ses biens, règle sa succession en faveur du monastère, assure une pension à sa mère, qui vient vivre auprès de l'abbaye avec quelques autres femmes, rendant service — *serviens* —, spécialement quant au vestiaire ; notons, ici encore, que les femmes jouent un rôle. D'autres membres se joignent à la communauté dans le service divin, *divina servitus*, et parmi eux des riches. Le narrateur parle à nouveau de la conversion d'Humbert et de sa vie de reclus à Verdun, et rappelle qu'il avait établi, dans des cellules où elles recevaient, par la fenêtre, des exhortations spirituelles, deux « femmes religieuses » ; deux autres encore vivaient alors, dans la même ville, de la même façon, et l'une d'elles allait devenir abbesse de Bouxières-aux-Dames<sup>7</sup>.

Quelles sont les occupations de tous ? Jean de Saint-Arnoul énumère les diverses formes de ce qu'il appelle *l'opus fratribus consuetum* : ce sont les travaux de la cuisine, de la lessive, du jardinage, du nettoyage des chaussures, le service de l'hebdomadier au chœur, bref, toute l'ordonnance de la vie claustrale et de la prière : *ordo omnis claustri et orationis*<sup>8</sup>. Tous prennent part au même titre à cette vie d'adoration et de travail manuel ; aucune mention n'est faite d'une activité culturelle. La prière comporte

<sup>6</sup> Cette partie du récit commence au n. 44 de la *Vita*.

<sup>7</sup> N. 44-55.

<sup>8</sup> N. 62.

trois activités : oraisons, psaumes et lectures, *pensum orationum, psalmorum vel lectionum sanctarum*<sup>9</sup>. L'office divin n'est ici nommé qu'en second lieu, et il est caractérisé comme une psalmodie, ainsi qu'on le faisait à Cluny et ailleurs, conformément à la tradition monastique. Ces exercices de prière duraient longtemps : *multo prolixiores*. Ce dernier mot, pour désigner la « prolixité » de la liturgie, est également celui qu'on retrouvera à Cluny<sup>10</sup>. Jean de Saint-Arnoul cite une série d'exemples de ces prières que l'on ajoutait à la fin des offices et qui pouvaient compter trente psaumes ou quinze cantiques. Il précise que, plus tard, on dut restreindre cette quantité, qui avait répondu à la ferveur des débuts, mais ne convenait pas à « la pusillanimité des faibles ». Serait-ce l'indice que, là où cette psalmodie prolixe put être maintenue, comme à Cluny, on conserva toujours cette ferveur première ? Toujours est-il qu'à Gorze on dut la réduire quelque peu, *in nonnullis* — elle resta sans doute encore longue —, et le seul motif présenté pour cette relative diminution des prières vocales est la *pusillanimitas imbecillium*<sup>11</sup>.

Bien d'autres détails sont donnés, incidemment, sur l'observance. Ainsi cette brève formule : *licita colloquendi invicem tempora fugiens* laisse-t-elle entendre qu'il y avait des moments de libre colloque, dont on pouvait se dispenser — car il n'est pas dit que l'on ait demandé ou reçu la permission de n'y point prendre part ; on pouvait obliger quelqu'un à y venir — *et si forte compelleretur*, mais non à y rester longtemps. Parfois, les bains étaient accordés à titre de *recreationes*, comme moyen de se « refaire »<sup>12</sup>. Il est encore question du vestiaire, du cellier, de la boulangerie, des nettoyages divers, et même de la vaisselle — qu'un moine dévoué, parfois, faisait tout seul : *vasa reectorum solus elavit*<sup>13</sup>, bref de toutes les formes du travail, *opus*.

Dans sa *Vie* de Jean de Vandières, Jean de Saint-Arnoul a inséré la brève biographie et le portrait de quelques-uns des membres de la communauté. Ces récits secondaires méritent que l'on s'y arrête. Ils nous aident beaucoup à saisir l'atmosphère dans laquelle s'écola l'existence du héros principal. Voici d'abord Anstée. Archidiacre, il s'était vraiment transformé

<sup>9</sup> N. 68 ; de même au n. 81.

<sup>10</sup> Cf. *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris 1964, p. 143.

<sup>11</sup> N. 81-82.

<sup>12</sup> N. 63.

<sup>13</sup> N. 68-69.

en pauvre du Christ, *ex archidiacono in pauperem Christi vere mutatus*<sup>14</sup> : ainsi, la conversion consistait-elle, pour des clercs, à devenir pauvres. Celui-ci était fort instruit, jouissant d'une belle voix, riche de dons variés : prestance corporelle, facilité de parole, connaissances en architecture. Il devint, dans la nouvelle communauté, le doyen, *decanus*, c'est-à-dire le second de l'abbé. Plus tard, il fut abbé de Saint-Arnoul, et put alors y exercer ses goûts de bâtisseur. On nous avait présenté plusieurs types de saints moines marqués par des tendances érémitiques ; voici, en lui, un exemple d'extraverti, prédestiné à devenir supérieur<sup>15</sup>.

Un autre encore, Blidulf, avait été archidiacre de Metz. Prudent au point de paraître astucieux, il tombe malade, mais pas assez gravement pour qu'on ne puisse le transporter au monastère : là, il reçoit l'habit, après quoi il guérit et peut rester dans la communauté. Quelques années plus tard, touché par une grâce qui l'emplit d'un courage plus grand — *maiori calore virtutis tactus* —, il s'en ira dans un ermitage des Vosges avec un compagnon, Grundlac, et y passera dix ans dans la prière et dans la pauvreté<sup>16</sup>. Or, Grundlac avait démontré qu'il était capable d'action : envoyé dans plusieurs communautés, il y avait réussi, avant de venir se faire ermite avec Blidulf<sup>17</sup>. Quant à Isaac, c'était encore un intraverti : *totus interioribus animae bonis deditus*<sup>18</sup>. L'abbé Ainold lui-même était un homme de prière qui, au début de son abbatat, craignait de se voir enlevé, par ses tâches administratives, à la contemplation de Dieu, à la *divina speculatio*. C'est alors que Jean de Vandières s'était offert à le libérer de ce souci : « Occupez-vous seulement des réalités intérieures, *Interioribus tantum, ut cupitis, animum intendite...* » Ainsi avait-il pu ne se livrer qu'au loisir spirituel : *in solo Deo vacationem assumpsit*<sup>19</sup>.

A côté de ces hommes de haute vertu, il en était d'autres, et — sans doute fut-ce le plus grand nombre — auxquels la violence de leur tempérament rendait la vie commune fort difficile. De là ces scènes de colère et de repentance, de sévères sanctions, d'humiliations publiques, dont Jean de Saint-Arnoul n'a point omis de nous faire le récit. Elles en disent long

<sup>14</sup> Cf. *Documents sur les fugitifs*, dans *Analecta monastica*, VII, Rome (*Studia Anselmiana*, 54) 1965, p. 90-92 et 117-118.

<sup>15</sup> N. 57-65.

<sup>16</sup> N. 69.

<sup>17</sup> N. 70.

<sup>18</sup> N. 71.

<sup>19</sup> N. 72.

sur une psychologie de primitifs dont nous savons qu'elle ne fut pas le monopole du siècle de fer<sup>20</sup>. Un enfant que ses parents avaient offert au monastère voulut suivre l'exemple des grandes personnes — *quemadmodum maiorum ducebatur exemplis* — il retourna au siècle, y vécut dans l'indifférence, *indifferenter*. Lui aussi devait se repentir et revenir<sup>21</sup>.

Tel était le milieu dans lequel vivait à Gorze Jean de Vandières. Ce qui est dit de lui-même est marqué du même réalisme<sup>22</sup>. Il était critiqué, dans la communauté, par de petits esprits. Que d'intentions basses ne lui prêtait-on pas ! Que de calomnies ne répandait-on point à son sujet ! S'il était économique, on le taxait d'avarice. Tour à tour, on le disait hypocrite et intransigeant. On l'accusait de fraude. Du moins, tous ces reproches avaient-ils le mérite de n'être nullement clandestins : on les lui faisait publiquement, on les lui jetait en pleine figure : *in faciem dum iacularentur*. Les scènes de colère qu'il dut subir ne sont point passées sous silence. Lui-même, dans son austérité, semblait manquer de mesure : *ipse sibi austerus et pene indiscretus*. Il ne pouvait rester inoccupé : ainsi, dans l'intervalle qui sépare les vigiles des matines, quand il avait visité les autels, il sortait pour examiner le temps, d'après le ciel, puis il réparait des filets ou se livrait à quelque travail, ou assistait à la répétition de chant. Comme s'il en eût été chargé, il était empressé à éteindre les lampes du dortoir ou à baisser leurs mèches, quand il jugeait que la lumière du jour les rendait superflues. On se le représente aisément, car il s'agit là de « choses vues » qui sont de tous les temps et de partout, dans les communautés.

Ce qui est dit de ses lectures est sans doute marqué par des thèmes littéraires<sup>23</sup>. Mais nous pouvons croire aisément qu'il préférait à tout les *Morales sur Job*, de saint Grégoire, et ses *Homélies sur Ezéchiel*. Ceci encore est un trait qu'il a en commun avec Cluny et tout le monachisme de son temps. Il fut séduit, un moment, par la « scolastique » et ses prédicaments, à la suite de la lecture du *De Trinitate* de saint Augustin, et son abbé dut l'inviter à se contenter de l'Ecriture sainte, la *sacra lectio* : il y trouverait plus de « science » et, ce qui importe davantage encore, « d'éducation » que n'importe où ailleurs. Comme à Cluny, comme plus tard à

20 N. 74. Que l'on pense, par exemple, aux humiliations que saint Jean-Marie Vianney subissait de la part de l'abbé Raymond ; cf. R. FOURREY, *Le Curé d'Ars authentique*, Paris 1964, p. 324.

21 N. 55.

22 N. 76.

23 N. 83-84.

Cîteaux, comme dans les renouveaux monastiques de tous les temps — y compris du nôtre —, on avait à Gorze le culte du monachisme primitif : on nomme Antoine, Paul, Hilarion, Macaire, Pachôme — et celui-ci est au nombre de ceux qui aimèrent la solitude : *heremi sectatores* —, Martin de Tours, enfin Germain d'Auxerre. Jean de Vandières savait par cœur la vie d'un saint oriental, Jean l'Aumônier, jadis patriarche d'Alexandrie.

L'un des exemples que l'on admirait le plus en lui est que, cellerier, il ne sortait guère, et que, lorsqu'il devait le faire, il rentrait au plus tôt. Il tâchait de confier le plus possible de tâches extérieures à des laïques, de façon à maintenir les moines « dans le cloître »<sup>24</sup>. Et de nouveau, Jean de Saint-Arnoul insinue qu'il fut l'objet de critique et d'envie, comme tous ceux qui sont en vue et qui réalisent quelque chose<sup>25</sup>. De fait, il embellit l'église, et à propos des couronnes de luminaires qui étaient suspendues au plafond, il est curieux de voir le biographe employer le procédé rhétorique de la *praeteritio* que saint Bernard utilisera contre les objets d'art de Cluny : *Taceo coronas...*<sup>26</sup>. Ses activités d'économie n'empêchaient pas Jean de Vandières de travailler au jardin avec tous les frères<sup>27</sup>. Il s'arrangeait toujours pour se faire saigner assez longtemps avant les fêtes liturgiques pour être rétabli quand on les célébrait. Fait curieux, on le loue comme cellerier — à moins que déjà ne soit commencé l'éloge de ses vertus d'abbé — de ce qu'il se contentait de la cuisine qu'il faisait servir à la communauté : « On ne l'a jamais entendu dire : Je n'use pas de ceci, apporte ou apprête cela : *Hoc non utor, illud affer vel para, nunquam ex eo auditum* »<sup>28</sup>. Ayant l'estomac délicat, il acceptait des tisanes, mais non des drogues. Invité au-dehors, ou dans les jours de fête et de table meilleure, il appréciait volontiers les bonnes choses. Toute une série de récits le montre habile à récupérer les revenus des domaines usurpés ou dont on refusait de payer le cens. Un jour, au cours d'une des contestations occasionnées ainsi par l'aliénation des biens du monastère, un comte voulut faire procéder sur lui à une opération honteuse, et c'est la femme de l'usurpateur qui l'arracha à ces violences et le fit reconduire. Ainsi,

24 N. 85. De même, plus tard, au XIII<sup>e</sup> siècle, louera-t-on Lambert, cellerier d'Hautmont, de ce qu'il n'allait au marché de la ville voisine, Avesnes, que le moins souvent possible ; le texte est dans MARTÈNE, *Thes. Veterum scriptorum... amplissima collectio*, Paris 1729, t. VI, col. 1214.

25 N. 87.

26 N. 90.

27 N. 94.

28 N. 100-114.

presque tout ce qui est dit des faits et gestes de Jean de Vandières concerne son activité dans le domaine économique. Tout se passe comme s'il était difficile de rester un saint en traitant des affaires : on admirait qu'il y eût réussi.

### III. En mission à Cordoue.

La dernière partie du récit de Jean de Saint-Arnoul concerne le voyage et le séjour que fit Jean de Gorze en Andalousie de 952 à 966<sup>29</sup>. Ce ne sont pas les pages les moins intéressantes. Elles abondent en détails qui sont fort instructifs à plusieurs égards. Il faut d'abord, pour les bien apprécier, situer les faits survenus en ces trois années dans l'histoire des rapports entre l'Islam et l'Occident, aussi bien qu'entre l'Occident et l'Orient chrétiens. La division n'était pas aussi profonde qu'elle allait le devenir à partir des croisades. Pour ne citer qu'un exemple emprunté à la Lotharingie, on sait que des commerçants de Verdun entretenaient des relations d'affaires avec l'Espagne musulmane<sup>30</sup>. Les souffrances même des chrétiens vivant en régime mahométan stimulaient l'intérêt que l'on portait à leurs églises : dans l'Empire, la moniale Hrotvitha avait mis en vers et en drame la passion de saint Pélage<sup>31</sup>, martyrisé à Cordoue en 925, peu après le début du long règne d'Abd al-Rahman III, de la dynastie des Omeyades, qui fut calife de 912 à 961.

La visite que leur fit Jean de Gorze vers la fin de son califat prend également son sens dans un ensemble : celui des voyages monastiques, plus nombreux, plus longs, plus importants quant à leurs conséquences, qu'on ne l'a parfois pensé, spécialement quand ils avaient pour destination l'Orient et l'Espagne<sup>32</sup>. De part et d'autre, des moines avaient reçu des autorités musulmanes, ou du moins de certaines d'entre elles, accueil ou protection<sup>33</sup>. Il semble que, dès la période carolingienne, des problèmes soulevés

29 Cette partie du récit commence au paragraphe n. 115 de la *Vita*. W. von GISEBRECHT, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, I, Leipzig 1881, p. 506-513, a raconté les faits d'après ce texte.

30 PERTZ l'a signalé, d'après l'*Antapodosis* de LIUTPRAND, chroniqueur contemporain, dans *P.L.*, 137, 299, note 411.

31 *Hrotvitae opera*, éd. K. STRECKLER, Leipzig 1930, p. 54-66.

32 Cf. *Les relations entre le monachisme oriental et le monachisme occidental au Moyen Age*, dans *Le Millénaire du mont Athos, 963-1963*, II, Chevetogne 1965, p. 61-70 : *Psychologie des voyages monastiques*.

33 Ceci apparaît, par exemple, dans la *Vie* de S. Willibald, résumée *ibid.*, p. 64.

dans les milieux islamiques d'Espagne aient été connus dans l'Empire et y aient occasionné des recherches doctrinales<sup>34</sup>. Plus tard, exactement cent ans avant la randonnée de Jean de Vandières, un moine de Saint-Germain-des-Prés, Usuard, était allé à Cordoue pour y chercher des reliques des chrétiens martyrisés sous le calife Abd al-Rahman II, vers 825. Il était parti avec Odilard, un autre moine, durant l'hiver 857-858. A Barcelone, l'évêque les fit recommander auprès du chef musulman Abdilumar, qui les confia à une caravane se dirigeant vers Cordoue. Pour le retour, ils furent autorisés à accompagner l'armée de l'émir Muhammad, qui marchait sur Tolède. Bien que « les sarrasins ne permettent pas de vénérer les martyrs qu'ils font », ils revinrent avec des reliques et le bon souvenir de la façon dont ils avaient été protégés par les chefs musulmans en Espagne<sup>35</sup>.

Parmi ces vicissitudes où alternent la persécution et l'accalmie, la période durant laquelle Jean de Gorze partit est l'une de celles qui étaient pacifiques, du moins quant à la vie religieuse. Car, dans le domaine militaire et économique, les Maures d'Espagne se livraient à des pirateries atteignant les régions méridionales de l'Empire, spécialement l'Italie, et qui avaient amené Otton I<sup>er</sup> à protester contre les dommages causés. Le calife de Cordoue lui envoya, pour donner des explications, un évêque espagnol. Mais les lettres apportées de la part d'Abd al-Rahman parurent à l'empereur « contenir des blasphèmes envers le Christ ». Il fit donc rédiger par son frère Bruno, archevêque de Cologne, une missive comportant une mise au point. Il s'agissait de lui trouver un porteur, et comme l'expédition comportait des risques, on pensa à des moines de Gorze, puisque « morts au monde », ils auraient assez de courage pour parler librement et sans crainte devant les puissants. L'abbé Ainold désigna deux de ses religieux, Angilram et Guy. Mais voici que se produisit, de nouveau, une de ces scènes de violence comme la vie médiévale, même monastique, semble en avoir connu beaucoup : peu de jours avant le départ, Guy, repris devant la communauté pour quelque négligence, se laissa emporter par un tel mouvement de colère, envers l'abbé et tout le couvent, qu'il fallut l'expulser. Or, personne d'autre n'avait assez d'audace — d'agressivité, semble dire le texte : *id aggredi* — pour le remplacer. C'est alors que Jean de Gorze s'offrit à partir, animé par une « charité parfaite » qui lui faisait désirer

<sup>34</sup> En témoignent les travaux de M. BERNARDS, dont j'ai donné un aperçu dans *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, Spolète 1965.

<sup>35</sup> D'après dom J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard*, Bruxelles 1965, p. 130-132.

le martyre. Accompagné d'une suite ne comportant qu'un autre moine, Garamann, il quitta Gorze et, par la vallée du Rhône et Barcelone, il pénétra dans le royaume des sarrasins, où les autorités les firent accompagner, avec de grandes marques d'honneur, jusqu'à Cordoue.

Sur l'état de la chrétienté mozarabe où ils arrivaient, les jugements des historiens sont divergents. Le P. Garcia Villada, se fiant surtout à la *Vie* de Jean de Gorze, est plutôt pessimiste<sup>36</sup>. Mais Edward P. Colbert est plus favorable au sujet de ce qu'il appelle — d'une expression désormais adoptée par le Saint-Siège dans ses concordats avec telles républiques populaires ou tel état musulman — le *modus vivendi* grâce auquel les chrétiens étaient en coexistence pacifique avec les mahométans<sup>37</sup>. Et il insiste sur le fait que l'Eglise mozarabe garda alors une culture, une liturgie, une théologie<sup>38</sup> ; en témoigne, en particulier, un traité qui semble dater de ce X<sup>e</sup> siècle et qui est encore conservé aux archives de l'ancienne mosquée, devenue cathédrale, à Cordoue<sup>39</sup>.

Mais poursuivons le récit. Nos Lorrains sont soumis à un régime de surveillance et d'astucieuses perquisitions — *dum callide cuncta explorant*, est-il dit des gens du calife —, dans une atmosphère de clandestinité : *clam*, est-il répété. Tenu au courant par sa police secrète, Abd al-Rahman soupçonne que ces envoyés et leur message pourraient créer, dans son royaume alors tranquille, un inutile incident. Laissons parler le texte ; il semble plein de détails saisis sur le vif, même si le nom du premier émissaire dont il va parler, le juif Hasdeu, semble avoir la signification symbolique « d'homme avisé », de « sage ». En réalité, c'est Jean de Gorze qui fera preuve d'une belle ténacité lorraine, alors que le représentant du calife sera plus modéré, *temperatior*.

« Hésitant, flairant le danger, le calife tente par tous les moyens de le conjurer. Il leur délègue d'abord un Juif du nom de Hasdeu, avec mission de les sonder du mieux qu'il pourra. (Nos gens devaient assurer plus tard qu'ils n'avaient jamais rencontré homme plus avisé.) La rumeur publique avait appris à ce personnage que Jean était porteur d'un message impérial. Il cherche d'abord à se le concilier, l'assurant que lui et ses compagnons n'avaient rien

36 Z. Garcia VILLADA, *Historia eclesiastica de Espana*, t. III, Madrid 1936, p. 162-164.

37 Edward P. COLBERT, *The Martyrs of Cordoba (850-859) : A Study of the Sources*, Washington 1962, p. 383.

38 *Ibid.*, p. 387.

39 Sous le titre *Un tratado sobre los nombres divinos en un manuscrito de Córdoba*, dans *Hispania sacra*, II (1949), p. 327-338, j'ai publié ce texte.

à craindre, et qu'on les renverrait avec honneur dans leur patrie. Il se met ensuite à les instruire des règles du savoir-vivre en usage dans le pays, leur montrant comment ils devaient se comporter dans leurs relations avec les gens qu'il leur arriverait de rencontrer. Les plus jeunes, en particulier, auraient à se tenir en garde contre les gestes et les paroles trop libres. Rien de si petit qui ne parvienne aussitôt aux oreilles du calife. Si on leur laissait la liberté de sortir, ils devaient éviter tout contact avec les femmes, ne fût-ce que par gestes, et par simple espièglerie, car il pourrait leur en coûter gros. Enfin, qu'ils n'enfreignent aucune des règles qui leur seraient imposées. Ils seraient constamment épiés, et le moindre manquement leur ferait perdre tout crédit.

Jean répondit avec courtoisie, remerciant le Juif de ses bons avis... Celui-ci, après un échange de propos divers, entra peu à peu dans le vif du sujet et s'enquit de ce que les voyageurs pouvaient bien avoir à apporter. Voyant que Jean hésitait à parler — car tout jusqu'alors était resté secret entre lui et ses compagnons —, Hasdeu lui promet de garder le silence, et même, s'il le faut, de lui donner un conseil sûr. Jean lui expose alors en détail ce qui l'a amené à Cordoue : les présents de l'empereur, la lettre à lire au calife. Sans cette dernière, il n'a droit, ni de remettre les présents, ni de se rendre à l'audience du prince. Et d'en expliquer le contenu. « Voilà qui est bien dangereux, s'exclame le Juif. Voir le calife avec pareil message !... Soyez bien prudent quand vous aurez à donner une réponse à ses envoyés. Vous connaissez la rigueur des lois. Ayez grand soin de vous prémunir contre elle. »

Après cette visite, plusieurs mois s'écoulèrent encore. Ce fut alors un évêque qu'on leur dépêcha, un certain Jean. La conversation roula sur de multiples sujets : entre fidèles, on pouvait parler librement. Questions et réponses se succédaient sans répit. Après quoi, l'évêque insinua qu'ils feraient mieux de ne présenter au calife que les seuls cadeaux de l'empereur. « Quoi ! s'exclama Jean, que fais-tu des lettres impériales ? N'est-ce pas principalement pour les remettre à leur destinataire que j'ai été envoyé ? Le calife a blasphémé ; il faut que ses absurdes erreurs soient réfutées. » — « Veuillez, dit l'évêque avec douceur, considérer quelles sont ici nos conditions d'existence. Nos péchés nous ont valu de tomber sous la domination des païens. Mais l'Apôtre nous interdit de résister à l'autorité<sup>40</sup>. Notre seule consolation dans cette adversité est que nos maîtres ne nous défendent pas de nous gouverner selon nos propres lois. Je dirai même que plus ils nous voient fidèles à notre christianisme, plus ils nous respectent, deviennent nos amis, et aiment à nous fréquenter. Ils détestent, au contraire, les Juifs. Puis donc que la religion ne subit de leur part aucun détriment, ils nous paraît sage de nous soumettre à eux pour le reste, et d'obéir à leurs ordres dans toute la mesure où la foi n'est pas engagée. Aussi, je le répète, mieux vaut de beaucoup vous taire, et laisser de côté cette lettre, plutôt que de provoquer sans nécessité un scandale qui risquerait de causer votre perte. »

40 Cf. *Rom.* 13, 1-5.

Tandis qu'il parlait, Jean sentait l'irritation le gagner. « Faut-il, s'écriait-il enfin, qu'un évêque me tienne pareil langage ? Le rang que tu occupes devrait faire de toi un héraut et un défenseur de la foi ; et voilà qu'une crainte toute humaine te porte à en détourner d'autres d'annoncer la vérité ! Un chrétien ne devrait-il pas souffrir les dommages les plus graves dans la réputation, plutôt que de provoquer la perte d'autrui en prenant part aux repas des païens ? J'ai entendu dire à votre sujet une chose que l'Eglise catholique tout entière déteste et réprouve : il paraît que vous vous faites circoncire. Avez-vous donc oublié cette remontrance de l'Apôtre : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien »<sup>41</sup> ? Je sais aussi que pour rester en bons termes avec ceux qui vous oppriment, vous vous abstenez de certains aliments. Or, c'est saint Paul encore qui a écrit : « Tout est pur pour les purs »<sup>42</sup>. Et ailleurs : « Il y aura des docteurs, grands discoureurs et séducteurs, qui enseigneront telles et telles choses »<sup>43</sup>, entre autres, « qu'il faut s'abstenir d'aliments que Dieu a créés pour être pris par les croyants avec action de grâces »<sup>44</sup>, car « la parole de Dieu et la prière les sanctifient »<sup>45</sup>.

A quoi l'évêque de répondre : « La nécessité nous constraint d'agir de la sorte. Si nous faisions autrement, il nous serait impossible de cohabiter avec les musulmans. Les coutumes dont tu parles, nous les tenons d'ailleurs de nos pères ; elles ont pour elles une longue tradition. » — « Jamais, répliqua Jean, je n'approuverai une conduite qui vous fait, sous l'empire de la crainte, de la sympathie, ou du désir d'être estimés, transgresser les préceptes de Dieu... Vous arguez de la nécessité pour marcher d'accord avec eux. Moi, la grâce du Christ m'a libéré de nécessités de cet ordre. Sa miséricorde m'a donné un courage inébranlable. Rien, ni crainte, ni sollicitation, ni faveurs, ne me fera dévier d'une ligne du chemin qu'on m'a tracé : j'obéirai au commandement que j'ai reçu de l'empereur. C'est avec sa lettre, et sans en effacer ni changer une virgule, que je me présenterai devant le calife. S'il prend à quelqu'un l'envie de se déchaîner contre les vérités qui y sont affirmées, et de leur opposer des affirmations contradictoires, je lui résisterai en face, et ce n'est pas l'amour de la vie qui me détournera de témoigner en faveur de la vérité. »

Ce texte si vivant est plein d'enseignements, d'abord sur la personnalité de Jean de Gorze, son caractère décidé, voire intransigeant, sa manière de prendre l'Ecriture à la lettre, ensuite sur le contraste entre deux états de l'Eglise, dans la chrétienté ottonienne et dans celle du monde mozarabe, où la religion ne se mêle pas à la politique. Pendant plus de

41 *Gal.* 5, 2.

42 *Tit.* 1, 15.

43 Cf. *Tit.* 1, 10.

44 1 *Tim.* 4, 3.

45 1 *Tim.* 4, 5.

deux ans, les péripéties continuent, qu'il serait intéressant, mais long, de rapporter toutes : pourparlers secrets entre l'évêque et les gens du calife, anxiétés de celui-ci ; énergiques protestations de Jean de Gorze, dont Abd al-Rahman se rend compte « qu'il ne craindrait pas de mourir », ce qui n'arrangerait rien. Finalement, le calife décide d'envoyer à Otton une ambassade nouvelle, qui obtiendrait le retrait des lettres confiées pour lui à la mission lorraine. Un chrétien, employé dans les services du califat, et qui sait bien l'arabe, un certain Recemundus, est pressenti et n'accepte qu'à condition d'être nommé évêque avant de partir. Abd al-Rahman, « à qui il importait peu que l'on enfreignît les canons », comme le dit le P. Garcia Villada<sup>46</sup>, accède à sa demande. Ici encore, Edward P. Colbert rappelle les services que ce nouveau prélat rendra à la culture mozarabe, spécialement en rédigeant un important calendrier liturgique<sup>47</sup>. Quoi qu'il en soit, le nouvel émissaire s'en va trouver l'empereur, obtient qu'il cède, revient avec une lettre modérée. Cette joute entre la fermeté lorraine et la diplomatie méridionale s'achèvera dans un dénouement triomphal. Même dans ce récit, où tout est fait pour souligner les mérites de Jean de Gorze, Abd al-Rahman apparaît grand seigneur. Les raffinements de la haute civilisation qu'il entretient à sa cour vont se manifester le jour où, finalement, il acceptera de s'entretenir avec notre moine. Ecouteons encore le récit de cette réception princière et de la brillante fantasia dont elle fut l'occasion :

Jean est enfin libéré de la claustration où on le tenait depuis près de trois ans, et on lui ordonne de se préparer à paraître devant le calife. Les messagers de ce dernier lui disent de se faire couper les cheveux, de se laver, de revêtir une tenue de gala. Comme il refusait de le faire, on se persuada qu'il n'avait pas de vêtements de rechange, et on en informa le calife. Celui-ci lui fit alors remettre dix livres en numéraire, pour lui permettre de se procurer le nécessaire. Chez ces gens-là, en effet, il n'est pas admis de se présenter devant le souverain vêtu d'un habit grossier.

D'abord hésitant, puis se disant que cette somme ferait bien l'affaire des pauvres, Jean remercia le calife de sa munificence. Puis il fit cette réponse bien digne d'un moine : « Je suis loin de mépriser ce don princier. Néanmoins, je ne m'habillerai pas autrement que ma profession ne me le permet. Donc, ni burnous, ni rien qui soit d'une couleur autre que le noir. »

Ceci ayant été rapporté au calife : « Je reconnaiss bien là, dit ce dernier, la fermeté de son caractère. Qu'il vienne couvert d'un sac, s'il veut. Je le recevrai volontiers, et il me plaira d'autant plus. »

46 *Op. cit.*, p. 103.

47 *Op. cit.*, p. 386-388 et 402.

Au jour fixé pour l'audience, on déploie la pompe la mieux faite pour donner une haute idée de la grandeur du souverain. Depuis l'hôtellerie qui abritait nos voyageurs jusqu'à la ville et au palais royal, des troupes font la haie. Ici, ce sont des fantassins, la lance au pied, tandis que d'autres, brandissant des piques et des javelots, font mine de s'en frapper les uns les autres. Après eux, des cavaliers armés à la légère, montés sur des mules. D'autres, enfin, à cheval, donnent de l'éperon pour faire piaffer et se cabrer leurs montures. Il y avait là des Maures dont l'aspect insolite ne laissait pas de faire peur à nos gens. C'était alors le solstice d'été<sup>48</sup> ; la sécheresse était grande, et tout ce monde soulevait sur la route des nuages de poussière. Mais les abords immédiats du palais étaient couverts des tapis les plus précieux, et de hauts dignitaires étaient là qui s'avancèrent à la rencontre des ambassadeurs.

On parvint à la salle où le calife vivait solitaire, telle une divinité jamais ou à peine accessible. Du plancher au plafond, tout était couvert de tapis, tendu de draperies somptueuses. Le calife était assis sur un lit magnifiquement paré. Chez eux, en effet, on ne se sert pas de trônes ou de sièges ; pour converser comme pour manger, on s'installe sur des lits ou divans, les jambes ramenées l'une sur l'autre. Lorsque Jean s'approcha, le calife lui tendit sa main ouverte à baiser à l'intérieur : faveur qu'il n'accorde qu'aux plus nobles de ses visiteurs, à ceux à qui l'on ménage, sur ses ordres, une réception en grande pompe. On avança un siège et, d'un geste, il fit signe à Jean de s'asseoir. Suivit un long silence. Enfin, le prince prit la parole...

Et les deux interlocuteurs rivalisèrent de civilité. Tout faillit se gâter à nouveau lors d'une conversation suivante, au cours de laquelle le calife parut bien informé de la politique d'Otton I<sup>r</sup>, portant sur elle un jugement sévère.

Quelque temps après le calife fit revenir Jean et l'entretint familièrement. Passant d'un sujet à l'autre, il l'interrogea sur la puissance et la sagesse de notre empereur, sur le nombre et la valeur de ses soldats, sur sa gloire, ses richesses, ses guerres et ses victoires, et mille autres choses du même genre. Il se targuait d'ailleurs de l'emporter sur tous les rois de la Terre par la force de son armée.

A quoi Jean se contenta de répondre en quelques mots aptes, pensait-il, à calmer l'humeur de son interlocuteur. Il ajouta cependant qu'il ne connaissait aucun roi capable de rivaliser, en fait de puissance militaire, avec son empereur.

Plus calme, ou réprimant sa colère, le calife reprit : « Tu as tort de célébrer de la sorte les mérites de ton souverain. » — « Vrai ou faux, dit Jean, fais-en l'expérience. » — A quoi le prince : « Tout ce que tu m'as

---

48 Samedi 21 juin 952.

rapporté de lui, je veux bien l'approuver, à l'exception d'une chose dans laquelle il est évident qu'il s'est fourvoyé. — Et laquelle, donc ? — C'est qu'il ne s'est pas réservé toute l'autorité, mais l'a partagée avec d'autres, leur distribuant des portions de son empire et s'imaginant qu'il se les rendrait, par là, plus fidèles et plus soumises. Quelle erreur ! Il n'a fait, en réalité, que nourrir l'esprit d'orgueil et de rébellion. On l'a bien vu récemment, quand son gendre, ayant fait enlever son fils par surprise, s'est comporté à son égard comme un vrai tyran, l'obligeant à faire passer sur son territoire, pour l'anéantir, une population étrangère, celle des Hongrois.

C'est à ce point des entretiens, que l'on peut bien qualifier de diplomatiques, entre Abd al-Rahman et Jean de Gorze que se termine, inachevé, le récit de Jean de Saint-Arnoul. Qu'advint-il ensuite ? On sait seulement que notre moine revint à Gorze, en fut abbé à partir de 967, et y mourut en 976.

### Conclusion

Plus on lira les *Vies* des saints moines du Moyen Age, plus on y trouvera des traits de mœurs qui permettront de nuancer, de compléter, ce que les synthèses historiques doivent nécessairement simplifier. Le récit que Jean de Saint-Arnoul a écrit sur Jean de Gorze est précieux à plus d'un titre. On possède moins de preuves de la culture à Gorze qu'en d'autres monastères, particulièrement à Cluny ; mais ce texte, qui est d'une latinité de qualité, en est un bon témoin. De plus, il nous rappelle que les réformes ne furent pas rendues possibles seulement par le jeu des institutions ou des influences politiques. Cet aspect juridique n'est point à négliger ; il continue à donner leur caractère propre à l'œuvre des divers grands monastères qui, au X<sup>e</sup> siècle, exercèrent un rayonnement : aux frontières mêmes du diocèse de Metz, en celui de Trèves, Saint-Maximin avait des orientations différentes<sup>49</sup>. Mais partout, pour que les structures s'avèrent bienfaisantes, il fallait qu'elles fussent animées par de rigoureuses personnalités.

Le récit de Jean de Saint-Arnoul ne nous dit pas ce que fut l'abbatiat de Jean de Gorze. Mais nous pouvons présumer que celui-ci garda les qualités dont il avait fait preuve en sa vie antérieure. Un historien a pu,

<sup>49</sup> Ce fait a été étudié par E. WISPLINGHOFF, *Die Lothringische Klosterreform in der Erzdiözese Trier*, dans *Landeskundliche Vierteljahrsblätter*, X (1964), p. 145-159.

au sujet de son extrême réserve et de sa taciturnité, donner à penser que c'était un homme renfermé<sup>50</sup>; de fait, le biographe, qui l'avait bien connu, doute qu'il ait eu des intimes capables de lui arracher les moindres confidences<sup>51</sup>. Toujours, il fut solitaire au milieu des hommes<sup>52</sup>, ce en quoi il ne fit que réaliser le programme des plus grands moines de tous les temps. Sa vertu dominante semble avoir été le courage : *fortitudo*<sup>53</sup> : il le montra en son action dans le domaine économique et en sa mission en Espagne. Il en fit preuve aussi en son ascèse, dont le prologue de sa *Vie* déclare qu'elle est plus importante que les miracles ; on a même dit que tout ce récit était « un récit de propagande en faveur de l'ascèse »<sup>54</sup>. En sa mort également, c'est sa force qui apparut : pendant cinq jours, il souffrit violemment — *acerrime, dolor nimius* ; cette agonie, ce « combat en lui de la vie et de la mort », fut une dernière épreuve, une *examinatio*, jusqu'au moment où il mourut durement, *dure moritur*. Mais il avait employé sa ténacité à défendre les faibles, et une foule de petites gens — *minorum quorumcumque turba non modica* — vint assister au spectacle de joie que son visage offrait dans sa douleur elle-même. Dès le lendemain du commencement de sa maladie, tous les monastères des environs en étaient avertis. Lui ne parlait que du bonheur de l'autre vie. Et maintenant, il est présent à la lumière de la gloire du Christ : *in praesentia claritatis Christi assistit.*

Dom Jean LECLERQ.  
O. S. B.

---

50 « Die Verschlossenheit seines Charakters », L. ZOEPPF, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert*, Leipzig-Bâle 1908, p. 102.

51 « *Si tamen quisquam intimus ei existeret, qui aliqua ex eo extorquere se posse confideret* », Prol.

52 « *Cum in vita egerit, ut solitarius inter multitudines vixerit* », n. 49.

53 Ce fait a été relevé par E. AUERBACH, *op. cit.*, p. 122-123.

54 ZOEPPF, *op. cit.*, p. 98.

VARANGÉVILLE,  
PRIEURÉ DE GORZE

Les actes de saint Chrodegang, qu'on a conservés, sont peu nombreux. Ils intéressent assez naturellement, l'œuvre qui semble lui avoir tenu particulièrement à cœur : le développement de l'abbaye de Gorze. Installé en un lieu appelé *Haldiniacum*, où se trouvait sans doute un oratoire, à la source de la rivière de Gorze, ce monastère, fondé vers 745<sup>1</sup> dans la première moitié du pontificat du saint évêque, fut très vite comblé de dons que le cartulaire le plus ancien de l'abbaye nous permet de connaître assez bien. L'évêque de Metz se montra le plus généreux et puisa dans les biens de son église et dans les siens propres pour doter richement ce monastère, où il fit édifier une basilique consacrée aux saints Pierre et Paul.

**La translation des reliques de saint Gorgon**

Mais, justement, Gorze lui tenait trop à cœur pour qu'il ne tentât de lui obtenir quelques reliques prestigieuses de ces saints martyrs que les souverains pontifes faisaient mettre à jour dans les catacombes. En 764, à la fin de l'année, Chrodegang aurait fait un voyage à Rome — le second — pour solliciter cette faveur du pape Paul I<sup>er</sup>. Les *Miracula sancti Gorgonii*<sup>2</sup>, que l'on attribue à la plume du bienheureux Jean de Vandières,

---

<sup>1</sup> *Cartulaire de l'abbaye de Gorze*, éd. D'Herbomez, *Mettensia* II, n° 1, p. 1.

<sup>2</sup> *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, IV, p. 239-247.

sont là pour nous relater cet événement. La volonté, apparue au x<sup>e</sup> siècle, de narrer ainsi les miracles du saint patron de Gorze se traduisit par une exploitation élogieuse des traditions. Nul autre que le fondateur de l'abbaye, nul autre que saint Chrodegang ne pouvait être allé querir les saintes reliques. Son voyage est tout à fait probable, pourtant il a été mis en doute. Les *Miracula* nous en racontent les détails.

A Rome, par ses prières et grâce à son prestige, Chrodegang obtint qu'on lui remît les restes sacrés de trois martyrs, les saints Gorgon, Nabor et Nazaire, que l'évêque destinait à trois monastères dont il était le fondateur ou le rénovateur, Gorze, *Hilariacum*, futur Saint-Avold, et Lorsch. Bien que ce fût l'hiver, Chrodegang voulut rentrer tout de suite à Metz. Mais, dans la nuit qui précédait son départ, les Romains ravirent le corps particulièrement vénéré de saint Gorgon. Le pape, croyant mal faire en le destinant à Metz, osait à peine le réclamer aux Romains, quand les ferventes prières de l'évêque provoquèrent une chute de pluie tandis qu'une lumière céleste auréolait la tête de Chrodegang. Ainsi la volonté divine manifestait-elle que le corps de saint Gorgon était bien destiné à l'évêque lorrain.

Tout le long de la route, saint Gorgon fait des miracles. Il y a là, sans nul doute, une volonté manifeste de la part de Jean de Vandières de mettre en valeur les mérites spéciaux du saint patron de Gorze en laissant dans l'ombre ceux des patrons de Saint-Avold et de Lorsch. Saint Gorgon se manifeste avec un tel succès que les moines de Saint-Maurice d'Agaune décident de voler ses reliques. Il faut l'intervention du roi Pépin, sur la demande expresse de Chrodegang, pour que le corps du saint soit rendu aux moines de Gorze. Alors, les miracles, interrompus par le vol, reprennent de plus belle<sup>3</sup>.

Le cortège des moines rejoint bientôt la Lorraine, après être passé près de Pontarlier<sup>4</sup>. Il atteint Remiremont, ou plutôt le bourg voisin de Saint-Nabord, passe à Pouxeux<sup>5</sup>, consacré aux saints Gorgon et Nabor ; de là, il gagne la vallée de la Mortagne à Saint-Gorgon, près de Rambervillers, puis celle de la Meurthe ; après avoir franchi celle-ci, il arrive un soir en un lieu appelé Varangéville<sup>6</sup>, *Waringisi villam*. La nuit tombait. On fait halte

<sup>3</sup> *MGH, SS, IV*, p. 240.

<sup>4</sup> Les différentes localités consacrées à l'un ou l'autre de ces trois saints jalonnent l'itinéraire suivi. Pontarlier, Doubs, ch. 1. arr.

<sup>5</sup> Remiremont, Vosges, arr. Epinal, ch.-l. c. — Pouxeux, Vosges, arr. Epinal, c. Remiremont.

<sup>6</sup> Varangéville, M.-et-M., arr. Nancy, c. Saint-Nicolas-de-Port.

dans un champ. Le reliquaire de saint Gorgon est suspendu à un buisson d'épines. Le lendemain matin, le buisson avait crû de façon miraculeuse. Les moines, partis tout d'abord en oubliant les reliques, ne purent reprendre leur bien qu'en usant de machines, *quibusdam machinis*. A cet endroit, on décida d'édifier une chapelle en l'honneur du saint.

Par deux fois encore, Jean de Gorze nous relate des miracles. A Moivrons<sup>7</sup>, on ne put lever la châsse de terre qu'après qu'un des propriétaires du champ, où l'on s'était arrêté, ait cédé son bien au saint. La même chose se passa à Novéant<sup>8</sup>. On notera qu'en ces deux endroits l'abbaye de Gorze posséda rapidement de grands biens.

Le cortège atteignit Gorze le 15 mai 765. Cette abbaye reçut le corps de saint Gorgon, tandis que saint Nabor était ensuite remis à *Hilariacum*. Le 11 juillet, Lorsch accueillit les reliques de saint Nazaire<sup>9</sup>. Chrodegang mourut l'année suivante, le 6 mars 766.

#### Etablissement des moines à Varangéville

Un des premiers actes de son successeur Angelram<sup>10</sup> fut de donner à l'abbaye de Gorze tout un ensemble de biens situés dans le Chaumontois, autour de la villa de Varangéville, où avait eu lieu le miracle rappelé plus haut. Il adressait sa donation au monastère de Saint-Pierre, établi par l'évêque Chrodegang, dirigé par l'abbé Théomar, et où le corps du saint martyr Gorgon reposait. Elle comprenait la villa de Varangéville avec toutes ses dépendances et terres, champs, pâtures, vignes, bêtes et gens, un bien à Manoncourt-en-Vermois, donné par Héribert à l'église de Metz et tenu alors en précaire par son fils Chrotchaire ; un bien *in Thensaldo curte* ; un autre à Essey<sup>11</sup>, avec l'église du lieu ; un bien en un lieu appelé *Vidulum*<sup>12</sup>, un autre à Bouxières<sup>13</sup> ; des terres à Heillecourt<sup>14</sup> et Bosserville, à Art-sur-Meurthe<sup>15</sup> et le long du Sanon. Il s'y ajoutait enfin une villa du Saintois

7 Moivrons, M.-et-M., arr. Nancy, c. Nomeny, *M G H*, SS, IV, ch. 5.

8 Novéant-sur-Moselle, Moselle, arr. Metz-Campagne, c. Ars-sur-Moselle. *M G H*, SS, IV, ch. 6.

9 *Annales Laureshamenses*, *M.G.H.*, SS, I, p. 28.

10 *Cartulaire de l'abbaye de Gorze*, n° 12, p. 28-32. — Angelram, év. de Metz (769-791).

11 Sans doute Essey-lès-Nancy, M.-et-M., arr. Nancy, c. Nancy-Sud.

12 D'Herbomez propose Velle-sur-Moselle, M.-et-M., arr. Lunéville, c. Bayon.

13 Bouxières-aux-Dames, M.-et-M., arr. Nancy, c. Nancy-Est.

14 Heillecourt, M.-et-M., arr. Nancy, c. Nancy-Ouest.

15 Bosserville. cne Art-sur-Meurthe, M.-et-M., arr. Nancy, c. Saint-Nicolas-de-Port.

voisin, appelée *Childulfovilla*, et que certains identifient avec *Chaouilley*<sup>16</sup>. La presque totalité de ces biens appartenaient au patrimoine de Saint-Etienne, c'est-à-dire de l'évêché de Metz.

Une autre tradition attribue au roi Pépin le Bref<sup>17</sup> la donation de ce territoire ; Angelram l'aurait seulement confirmée. En fait, le diplôme royal incriminé, daté de 762 et qui aurait été concédé au moment où un pape Jean consacrait à saint Gorgon l'église de Gorze, accumule les anachronismes et a été depuis longtemps reconnu pour faux. La charte d'Angelram est bien une donation et non une confirmation.

Les biens de l'évêché de Metz étaient considérables dans cette région de la Meurthe et, avec Gorze, les abbayes bénédictines de Saint-Arnoul, Sainte-Glossinde, Saint-Pierre et, plus tard, Saint-Vincent, se partagèrent bientôt terres et revenus depuis Amance et Lay-Saint-Christophe jusqu'à Pont-Saint-Vincent. Varangéville était fort bien situé à un carrefour des voies est-ouest, de Toul aux Vosges, et nord-sud, le long de la Moselle et de la Meurthe.

Faut-il admettre qu'un prieuré fut établi dès ce moment-là à Varangéville ? Il n'existe aucune charte de fondation. Les premières mentions d'une *cella* datent seulement du milieu du IX<sup>e</sup> siècle.

C'est, en effet, entre 823 et 849 que l'évêque de Toul, Frotaire, écrit à son sujet à l'évêque-archevêque de Metz, Drogon<sup>18</sup>. Frotaire se plaint tout d'abord de ce que des moines d'une abbaye qu'on sait être Senones quittent le diocèse de Toul sans son autorisation pour faire des réclamations. Frotaire sous-entend que les moines de Senones vont se plaindre auprès de Drogon, car cette abbaye fait partie du temporel de l'évêché de Metz, et l'évêque de Toul rappelle à son collègue de Metz que le droit canonique n'admet pas qu'un autre que le prélat du diocèse règle ces affaires. Ensuite, Frotaire évoque une autre *cella*, soumise également à l'évêque de Metz, celle de Varangéville, où des moines viennent habiter sans autorisation de l'évêque de Toul. Frotaire modère ses plaintes, car il se souvient qu'il a été élevé parmi les moines de Gorze. Mais il demande à Drogon de lui envoyer quelqu'un pour régler ces questions

16 *Cartulaire de Gorze*, n° 10, p. 22-23.

17 *Ibid.*

18 MEURISSE, *Histoire des évêques de Metz*, p. 203.  
Drogon, év. de Metz (823-849).  
Frotaire, év. de Toul (814-849).

à l'amiable. Il n'hésite pas à ajouter que Drogon doit veiller à ce que, dans les monastères à lui soumis, l'ordre et la droiture soient maintenus comme dans les diocèses voisins.

L'emploi uniforme du mot *cella*, pour désigner Senones et Varangéville, laisse entendre qu'en ce dernier endroit, il y avait des moines installés comme à Senones. Mais la plainte de Frotaire fait également supposer que ce prieuré n'avait pas une existence légale. Cette situation n'a sans doute pas duré, car, en 849, à l'occasion d'échanges de terres entre l'abbaye de Gorze et un personnage appelé Giroard, on utilise encore, pour désigner Varangéville, l'expression de *cella sancti Gorgonii*<sup>19</sup>.

On peut donc admettre qu'au milieu du IX<sup>e</sup> siècle un prieuré était établi à Varangéville et ce depuis peu, depuis que l'évêque Frotaire avait demandé à Drogon, évêque de Metz, devenu d'ailleurs, après 835, abbé de Gorze, de régulariser la situation des moines installés à Varangéville.

#### La dispersion des biens de Gorze

La mort de Drogon, en 855, permit au roi Lothaire II d'attribuer à un comte nommé Bivin l'abbatia laïc de Gorze<sup>20</sup>. Ce comte devint bientôt le beau-frère de la reine Theutberge, épouse malheureuse de Lothaire II, car il épousa une sœur de la reine<sup>21</sup>. On admet souvent que cette date marque le début des malheurs et de la décadence de l'abbaye de Gorze. Les biens du monastère furent peu à peu usurpés, tandis que la vie religieuse déclinait dangereusement.

Cette première période sombre dura toutefois assez peu, puisque, dès 863<sup>22</sup>, l'évêque de Metz Advence se préoccupait de lui rétablir sa splendeur primitive et prenait soin de lui choisir un abbé régulier en la personne de Betton. Cette entreprise n'eut pas une ampleur suffisante. Si l'abbaye continuait de recevoir de grands biens, elle devait aussi, selon la coutume déjà ancienne, les concéder en précaire sans qu'elle fût assurée de les récupérer un jour.

19 *Cartulaire de Gorze*, n° 53, p. 95-96.

20 Il s'agit bien de Lothaire II, car Drogon meurt le 8 décembre 855, alors que Lothaire II est dans la première année de son règne.

21 On ignore son nom. On lui attribue parfois celui de Richilde.

22 *Cartulaire de Gorze*, n° 60, p. 106-110.

C'est ainsi que la fille du comte Bivin, Richilde, dernière épouse de l'empereur Charles le Chauve, fit donation, en 910, de terres situées à Laneuveville, près de Briey, et à Mancieulles, dans le Verdunois, mais à la condition de les recevoir en précaire en même temps que les riches territoires de Varangéville et de Voisage, ce dernier annexe de Novéant, sur la rive gauche de la Moselle<sup>23</sup>.

Il faut admettre que, dans cette charte de 910, sous l'expression de « *monastère consacré à Saint-Gorgon et sis dans le pagus du Chaumontois à Varangéville* », on doit comprendre davantage que le prieuré, c'est-à-dire les terres dépendantes de lui et situées largement aux environs. Richilde s'assurait là de fructueux revenus. Boson, le futur roi de Provence, obtint des terres en Champagne. Richard le Justicier, duc de Bourgogne, frère de Richilde et de Boson, reçut peut-être aussi sa part de biens de l'abbaye de Gorze. Dès 913-914, un des fils de Richard, Boson, reprit à son compte en précaire Varangéville et Voisage, libérés par la mort de sa tante Richilde<sup>24</sup>. Pour les obtenir, il fit donation de sa villa de Quincy, au bord de la Meuse. Ce Boson est bien connu pour l'activité belliqueuse et parfois brouillonne qu'il manifesta au cours de la lutte entre les Robertiens, dont son frère Raoul, roi de France, fut bientôt le chef, et les Carolingiens, représentés par le jeune Louis d'Outremer, fils de Charles le Simple. Boson était pris également entre les royaumes de France et de Germanie, car il avait des biens dans les deux pays. Il allait se révéler un adversaire coriace quand l'évêque de Metz, Adalbéron, tenta de faire restituer à Gorze tous ses biens dispersés.

#### La réforme de Gorze et la récupération des biens

La date de 933 marque un nouveau départ, d'ailleurs fort brillant, dans l'histoire mouvementée de la grande abbaye bénédictine. Dans la cinquième année de son pontificat, le jeune Adalbéron, qui avait été frappé plusieurs années auparavant, à l'occasion d'un pèlerinage à Gorze, par la ruine du monastère et l'absence de vie religieuse, et avait fait promesse de la rétablir, se rappela son vœu et invita Ainold et Jean de Vandières

<sup>23</sup> *Cartulaire de Gorze*, nos 87 et 88, p. 157-162. — Laneuveville, c<sup>ne</sup> de Valleroy, Moselle, arr. et c. Briey. — Mancieulles, M.-et-M., arr. et c. Briey.

<sup>24</sup> *Cartulaire de Gorze*, n° 19, p. 43-44. *Remarques chronologiques et topographiques sur le cartulaire de Gorze*, Mettensia, III, p. 21-23 — Maréchal rectifie la date erronée du Cartulaire.

avec leurs amis à s'installer à Gorze pour ranimer la foi monastique. Ce fut le début de la réforme gorzienne.

Par la charte délivrée à cette occasion<sup>25</sup>, l'évêque établit un nouvel abbé pour remplacer le comte Adalbert, chef de la milice messine, que l'évêque Wigéric avait comblé en lui attribuant l'abbaye<sup>26</sup>; il récapitula les possessions et biens disponibles, se promettant de faire restituer ce qui avait été usurpé et dispersé. Jean de Vandières fut chargé de l'administration du temporel de l'abbaye et, par là même, dut commencer la difficile entreprise de récupération des biens usurpés.

La situation en Lorraine était alors à peu près éclaircie. La confusion avait, en effet, commencé de régner dès 919 quand Gislebert, fils de Régnier au Long Col, privé de l'abbaye de Saint-Gervais de Maastricht par Charles le Simple, avait décidé de se révolter contre le roi, faisant ainsi cause commune avec les grands de France, Robert le Fort, Hugues le Grand et Herbert de Vermandois.

Charles le Simple dut se réfugier en Lorraine après avoir été battu à Soissons par les troupes de Robert le Fort, roi usurpateur depuis un an et tué dans cette bataille. A Robert, succéda, en juillet, son gendre Raoul de Bourgogne, fils de Richard le Justicier et frère du comte Boson.

La captivité de Charles le Simple, tombé entre les mains de Herbert de Vermandois, posa la question de l'avenir de la Lorraine, qui s'était unanimement ralliée au roi Charles à la mort de Louis l'Enfant. Ferait-elle soumission à Raoul, nouveau roi de France, ou se rapprocherait-elle du roi de Germanie ? Les évêques Wigeric de Metz et Gauzlin de Toul, comme bien d'autres, penchaient du côté français, tandis qu'Henri l'Oiseleur trouvait des partisans parmi les Lorrains proches du Rhin<sup>27</sup>. C'est sans doute à cette occasion que l'évêque Wigeric augmenta le nombre de ses fidèles et vassaux en distribuant largement les biens des abbayes. En 925, les Lorrains se soumirent à l'Oiseleur ; le comte Boson de Bourgogne, le frère de Raoul, qui avait beaucoup de biens en Lorraine, suivit le camp de son frère. Quand le roi Henri I<sup>er</sup> voulut obtenir, en 928, son hommage pour les grands biens qu'il détenait sous son autorité, le comte Boson

25 *Cartulaire de Gorze*, n° 92, p. 169-173.

26 Nombreuses sont les allusions faites aux donations de l'évêque Wigéric ; ainsi, celle qu'on extrait d'une charte du duc Frédéric de Haute-Lorraine, n° 108 du *Cartulaire de Gorze*, p. 199 : « *Inter cetera que (domnus presul Wigericus) larga manu suis tribuebat fidelibus* ».

27 R. PARISOT, *Le Royaume de Lorraine*, p. 666.

refusa<sup>28</sup>. Un accommodement intervint, mais Boson dut abandonner beaucoup de ses biens usurpés. Le comte Gislebert, qui, cette même année-là, était devenu duc et avait épousé la fille d'Henri I<sup>er</sup>, récupéra, sans doute peu après, l'abbaye de Remiremont, qui était, avec Moyenmoutier, une des abbayes pour lesquelles Henri I<sup>er</sup> voulait l'hommage de Boson<sup>29</sup>. En 931, le roi allemand l'assiégea dans son château meusien de Durfost. En 932, Boson se trouvait encore en guerre contre l'évêque de Verdun, Barnoin<sup>30</sup>.

Adalbéron I<sup>er</sup>, autrefois allié du comte Boson, quand celui-ci assassina son parâtre Ricuin de Verdun, était devenu, en 929, évêque de Metz par la volonté des Messins, qui traduisaient une fois de plus leur réel désir d'autonomie et avaient aveuglé et chassé l'évêque d'Henri I<sup>er</sup>, Bennon. Adalbéron I<sup>er</sup>, fils du comte du palais Wigeric, possédait une assez forte position dans sa région. Quand il monta sur le siège épiscopal de Metz, la Lorraine était rattachée à la Germanie depuis quatre ans et il n'était pas question d'adopter une attitude d'insoumission à l'égard d'Henri I<sup>er</sup>. L'évêque voulut plutôt consolider sa position, profiter du calme qui régnait alors pour reconstituer et renforcer le temporel épiscopal et s'assurer vassaux et fidèles. Il ne faut pas se faire trop d'illusions sur sa volonté d'opérer des restitutions aux monastères dans un seul but pieux. Les textes sont unanimes à montrer les réticences de l'évêque devant les réclamations réitérées des moines.

Certes, Adalbéron envisageait bien de restaurer la vie religieuse dans les abbayes de son diocèse, mais il voulait aussi les retirer des mains de laïcs souvent dangereux et assurer son autorité sur tous leurs territoires. On le voit bien à propos de Varangéville.

### La restitution de Varangéville

On sait que le comte Boson avait obtenu des biens de Gorze en précaire vers 913-914, à la suite de la mort de la reine Richilde. Or, en 936, ces biens sont entre les mains de Gozlin, le frère d'Adalbéron. Deux hypothèses se présentent : ou bien l'évêque a repris Varangéville et Voussage à Boson dès 929, après que ce dernier ait eu des difficultés avec

<sup>28</sup> FLODOARD, *Annales, anno 928*.

<sup>29</sup> HILAWITSCHKA Ed., *Herzog Giselbert von Lothringen und das Kloster Remiremont*, dans *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, Bd 108, p. 437.

<sup>30</sup> FLODOARD, *Annales, anno 932*.

Henri l'Oiseleur à propos des abbayes et territoires épiscopaux qu'il détenait ; ou bien Adalbéron a attendu que la mort de Boson, survenue en 935, rende ces biens vacants. De toutes manières, l'évêque s'était empressé de les attribuer à son frère, le plus cher de tous<sup>31</sup>. Tout au moins Gozlin a-t-il reçu Varangéville. On ne sait s'il a eu aussi Voisage.

Qu'il ait donné ce bénéfice à son frère avant la réforme de Gorze ou peu de temps après, Adalbéron ne s'en refusa pas moins à le restituer aux moines. Il allait pourtant devoir le faire. La réforme attirait auprès d'Ainold et des ses amis des disciples sans cesse plus nombreux. Les revenus étaient insuffisants pour nourrir et vêtir tout ce monde. Or, Adalbéron paraissait trop occupé pour s'intéresser à ces problèmes. Trois années s'étaient écoulées depuis l'installation d'Ainold à Gorze. Avec ses amis, il envisageait de répondre favorablement à une sollicitation d'Ogon, prévôt de Saint-Maximin de Trèves, lequel, à la prière du duc Gislebert, voulait attirer chez lui les réformateurs<sup>32</sup>.

Saint Gorgon dut se manifester lui-même et importuner le sommeil de l'évêque pour qu'Adalbéron consentît à poursuivre la reconstitution du temporel de Gorze. Au matin qui suivit la nuit où le saint martyr lui était apparu pour lui faire des reproches, Adalbéron fit venir l'abbé Ainold, qui, justement, s'apprêtait à sortir de la ville et attendait que les portes fussent ouvertes. L'évêque demanda à se rendre à l'abbaye. Il le fit sans tarder en passant par la croix Saint-Clément, terminant sa route à pied et déchaussé. Arrivé au monastère, il restitua la *villa* de Varangéville. Cela se passait en 936-937.

Dès le lendemain qui suivit la restitution, l'abbé Ainold, Jean et d'autres moines se mirent en route pour prendre possession de Varangéville et de ses dépendances. Vers 9 heures du matin, ils arrivèrent au château de Scarponne. C'est là, sans doute, qu'ils voulaient traverser le fleuve. Ils avaient fait la moitié du chemin, soit près de 28 km. Le cheval de Jean se mit à boiter. Il avait perdu un fer. On s'arrêta pour lui en remettre un. Là se trouvait un homme qui venait du Port, annexe de Varangéville : il indiqua aux moines que le représentant de l'évêque (*minister episcopi*) n'avait pas encore emporté l'argent du cens rassemblé par le collecteur, sous prétexte qu'il manquait 5 sous au total. Il leur apprit aussi que le même représentant s'était réservé une partie du grain collecté.

31 *MGH, SS*, IV, p. 241 : *carior ceteris*.

32 *Vita Johannis Gorziensis*, *MGH, SS*, IV, chap. 95, p. 364.

Les moines continuèrent leur route et arrivèrent à Lay-Saint-Christophe peu avant midi. Ils y trouvèrent le représentant de l'évêque, un nommé Albulfus, qui était aussi avoué de la comtesse Eve. Ayant pris connaissance de la décision de l'évêque, Albulfus demanda aux moines de demeurer à Lay, où ils auraient le nécessaire, pendant que lui les précédérait à Varangéville pour préparer leur arrivée. La plupart des moines, *seniores*, dit le texte, acceptèrent, mais Jean, méfiant, demanda à repartir aussitôt, ce qu'accorda Ainold. Trois lieues restaient à parcourir. Jean partit en avant, s'occupa de trouver un logis pour les moines, puis alla au grenier, vérifia que tout était en ordre. Puis il fit appeler le collecteur du cens et lui demanda que rien ne se perdît de la somme ramassée jusqu'à l'arrivée de l'abbé et d'Albulfus.

Bientôt arriva l'abbé. Albulfus avait décidé d'attendre le lendemain pour faire la route. Mais, pendant la nuit, il envoya un homme en cachette auprès du collecteur du cens pour qu'il donne l'argent qu'il avait apporté la première fois, quand il manquait 5 sous. Se rappelant la décision de l'évêque, ce dernier refusa de livrer l'argent à l'envoyé d'Albulfus et il ne resta plus à ce dernier, le lendemain, qu'à remettre aux moines la possession intégrale des 100 manses et à leur faire prêter serment par les habitants.

Ainsi, la diligence de Jean de Vandières avait-elle empêché Albulfus d'agir à sa guise.

#### Autres restitutions

Comme on le voit, la *Vita Johannis* se plaît à nous présenter des récits très vivants de ces restitutions de biens. Elle passe sous silence la restitution de la cour de Moivron en 936, sans doute parce que cela ne provoqua aucun heurt ; en revanche, elle s'étend à nouveau longuement sur les difficultés rencontrées par les moines pour rentrer en possession de biens détenus par le comte palatin, Amédée. Cette nouvelle anecdote nous éloigne quelque peu du prieuré de Varangéville, mais éclaire bien les rapports difficiles entre les moines et l'évêque, ainsi que les problèmes posés à Adalbéron I<sup>er</sup> par les usurpations de biens abbatiaux par les grands laïques.

Comme pour l'affaire de Varangéville, les *Miracula sancti Gorgonii* et la *Vita Johannis*<sup>33</sup> présentent un récit analogue, complémentaire et détaillé du heurt entre l'évêque et Jean de Vandières.

Quand Amédée, comte du palais, mourut, vers 946, dans ses possessions proches de Gorze, Adalbéron se trouvait par hasard à l'abbaye. Jean apprit la mort d'Amédée et fit demander à l'évêque, par l'abbé Ainold, s'il était au courant de ce décès. Réponse affirmative d'Adalbéron. Ainold ajouta : « Il détenait en précaire certains droits du monastère. Nous demandons qu'il nous soit permis de les reprendre. »

— Reprenez-les en toute liberté, dit l'évêque.

L'abbé communiqua cette réponse à Jean qui demanda à Ainold ce qu'il venait de réclamer : « La précaire », dit Ainold.

Jean répondit : « Je n'en ai pas parlé, car cela devrait nous revenir gratuitement. J'ai supposé que vous réclameriez seulement le bénéfice. »

Ainold alla retrouver l'évêque et ajouta : « Frère Jean dit que je n'ai rien obtenu d'utile auprès de vous. »

— De quel bien s'agit-il donc ? interrogea Adalbéron.

Ainold expliqua : « (Amédée) détenait des biens propres à la mense conventuelle. Jean veut que je les réclame. »

L'évêque, le visage tout changé, dit alors : « Vous n'avez jamais détenu quoi que ce soit de ces biens, et de tout temps ils ont été donnés en bénéfice. »

On remarquera que l'évêque et Jean ne sont pas en contact direct et que le pieux Ainold sert d'intermédiaire. Les deux fortes personnalités que sont l'évêque et Jean évitent de se heurter. La *Vita* explique les motifs de l'hésitation d'Adalbéron : cela vient de ce que plusieurs frères de l'évêque détiennent des biens de l'évêché et qu'il ne veut rien décider sans eux, surtout s'il s'agit de les en priver ; enfin, l'évêque espérait, à l'occasion de la mort d'Amédée, attribuer quelque bien à ses frères<sup>34</sup>.

Le soir, l'évêque se retira dans sa chambre. Mais une insomnie l'empêcha de se reposer. Il se tournait et se retourna dans son lit, puis, sou-

33 *Vita Johannis*, ch. 110 à 114, *M G H, SS*, IV, p. 368-369, et *Miracula*, ch. 15, *M G H, SS*, IV, p. 243.

34 Les *Miracula*, ch. 15, écrits par Jean, s'étendent longuement sur cette affaire ; la description est minutieuse. Ainsi Jean explique que l'évêque devint tout noir, et il ajoute que, quand ils sont en colère, certains rougissent (*rubent*), d'autres noircissent (*nigrescunt*). La *Vita* évoque, au ch. 10, le problème posé à l'évêque.

dain, se leva, se mit à prier, se recoucha, mais ne put davantage dormir<sup>35</sup>. Alors, il alla vers le tombeau du martyr, confessa sa faute, promit de rendre les biens en cause et déposa le bâton sur l'autel. Puis il fit une prière, alla se recoucher et dormit parfaitement.

Tôt le matin, Adalbéron se leva, fit appeler Jean, lui annonça sa restitution, mais Jean demanda à l'évêque de se reposer jusqu'au chapitre du matin, où il ferait cette restitution à tous les frères assemblés.

Sur ces entrefaites, plus tôt que de coutume, la suite de l'évêque accourut de tous côtés<sup>36</sup>. Le portier introduisit tous ces gens, qui se dirigèrent vers la chambre de l'évêque. Alors, Jean, qui se rendait compte du danger qu'il y aurait à ce que l'évêque fût influencé par ses fidèles, les attira et les promena dans le cloître pour les ramener à la porte. Il dit à l'oreille du portier de fermer la porte derrière eux et réussit à se débarrasser de ces gêneurs en leur faisant donner un petit déjeuner. Là-dessus, Jean, avec l'évêque, se rendit à l'endroit où était réuni tout le couvent et, solennellement, Adalbéron opéra la restitution des biens rendus vacants par la mort d'Amédée : il s'agissait essentiellement de domaines situés dans la basse vallée du Rupt-du-Mad<sup>37</sup>.

La suite de l'évêque fit alors irruption et lui adressa des reproches pour cette frustration<sup>38</sup>. Mais quelque temps après, Adalbéron, ne regrettant nullement son geste, affirma aux siens que, même s'il avait donné aux moines la moitié de son évêché, il ne leur en retirerait pas la moindre parcelle en faveur de n'importe lequel des siens.

Toute cette mise en scène, fort distrayante, souligne la diplomatie et la ruse qu'utilise Jean de Vandières pour aboutir à ses fins.

Il apparaît donc incontestable que l'évêque était loin de combler les gens de Gorze de ses bienfaits. Sans l'intervention régulière de saint Gorgon — ce qui justifie la présence de ces récits parmi les *Miracula* — Adalbéron 1<sup>er</sup> aurait manifesté encore plus de réticences devant les exigences de Jean de Vandières. L'entourage de l'évêque n'appréciait guère ces restitutions qui privaient les grands laïcs de revenus fructueux.

<sup>35</sup> Les *Miracula* (chap. 15) sont très précis : « Il était torturé, il était inquiété par des visions fantastiques, il se tourmentait sur son lit, se retournaît de-ci, de-là, aucun repos ne lui était accordé. » « *Tandem se reversus, surrexit a lecto.* »

<sup>36</sup> *Vita*, ch. 113. Dans la suite se trouvait le frère d'Adalbéron, Gozlin ; cette mention est une erreur si Gozlin est bien mort en 942-943 comme on l'admet généralement.

<sup>37</sup> L'évêque déclara aux moines : « Remerciez le saint martyr et non pas moi, car ce n'est pas de mon gré, mais forcé par lui, que j'agis ainsi. » (*Miracula*, *MGH*, *SS*, IV, p. 243.)

<sup>38</sup> La *Vita* utilise le mot de *Vexatio* (ch. 114, *MGH*, *SS*, IV, p. 369).

Il fallut d'ailleurs attendre la mort du comte Adalbert pour que Gorze retrouvât les biens qu'il avait conservés de la période où il était abbé laïc. Ces restitutions furent dans l'ensemble définitives.

### Varangéville au XI<sup>e</sup> siècle

Après 936, Varangéville disparaît pour un siècle de l'histoire de Gorze. Et c'est au cours de l'abbatiau du bon abbé Henri que la seconde affaire de Varangéville, qui avait éclaté plus tôt, trouva sa solution. Une charte d'Udon, évêque de Toul, datée de 1057<sup>39</sup>, explique les causes et le règlement de l'affaire. Comme Frotaire deux siècles avant lui, Udon se plaignait de l'insoumission des paroissiens de Varangéville. Les difficultés avaient commencé au temps de l'évêque Brunon, devenu le pape Léon IX, et de Thierry II, évêque de Metz. Udon reprit l'affaire laissée sans règlement. Il reprochait aux paysans (*rustici*) de Varangéville de ne pas assister au synode paroissial, réuni par l'archidiacre toulois : ceux-ci arguaient de leur dépendance de l'abbaye de Gorze pour refuser leur obédience. L'évêque de Toul se plaignit auprès de l'archevêque de Trèves, qui déléguait sur place l'archidiacre Arnoul. Les évêques de Metz et de Verdun aidèrent à arbitrer le conflit.

On se rendit à Varangéville où l'on trouva un prieuré qui n'avait pas bénéficié de la consécration pontificale, des reliques de saints ayant été placées à l'autel « d'une manière présomptueuse » par un quelconque moine<sup>40</sup>. Udon se soucia alors de mettre de l'ordre et, le lundi 28 avril, donna la consécration épiscopale à l'église. La charte relatant ces faits fut délivrée en plein synode de juillet 1057 à Toul, en présence de tous les ecclésiastiques importants de Lorraine, de Toul, Metz, Verdun, des abbés des Vosges, de Metz et de Toul, et aussi des grands laïcs.

Il ressort de cette pièce que la situation de Varangéville n'était pas claire. Une bulle de confirmation, donnée à Toul par Léon IX, évoquait cet endroit comme un prieuré où était observée la règle bénédictine<sup>41</sup>. Udon, comme Frotaire, se plaignait de l'insoumission des moines incontrôlés et du désir des paysans de s'affranchir de son autorité. L'église

39 B. PICART, *Histoire de Toul, Preuves*, p. LXXXII-LXXXIV.

40 *Presomptuose a quodam monacho inserta.*

41 *Cartulaire de Gorze*, p. 223.

priorale n'était pas consacrée. En fait, il ne faut pas mettre en doute l'existence du prieuré, mais supposer que son importance avait justifié la construction d'une nouvelle église, remplaçant la chapelle primitive.

Le rôle conciliateur de l'abbé Henri de Gorze ne fut certainement pas nul dans toute cette affaire si l'on en juge à l'activité qu'il a déployée pour l'administration de son abbaye, l'installation des prieurés de Stenay et d'Apremont, la construction d'églises. C'est lui, notamment, qui permit aux gens de Port, sur l'autre rive de la Meurthe, de construire l'église qui devait bientôt abriter les reliques de saint Nicolas, cette église que l'évêque Pibon put consacrer en 1101 et qui devint bientôt le centre d'un pèlerinage. Il fallut bien définir les rapports qui existeraient entre le prieuré de Varangéville et son annexe de Port, dont l'importance ne cessait de croître.

Voici l'essentiel de la charte de Pibon<sup>42</sup> : les habitants de Port sont séparés de Varangéville par la largeur du fleuve. Les crues, qui ne sont pas rares, les privent d'offices sacrés. Contre les brigands, ils ne peuvent se protéger en se réfugiant dans l'aître. C'est pourquoi l'évêque Pibon consacre l'église que l'abbé Henri a fait édifier et qui sera, de même que l'église-mère, libre de cens et autres taxes. Le prévôt de Varangéville obtient surtout que les gens de Port ne croient pas diminuées leurs obligations à l'égard du prieuré. La messe continuera d'avoir lieu à Varangéville et, pour l'office de Port, si les habitants le demandent, le vicaire de Varangéville se déplacera. La répartition des offrandes sera faite entre les moines et le vicaire. Et l'on rappelle que l'église de Varangéville possède la plus grande partie des dîmes de Lérimont<sup>43</sup>, de Varangéville, Manoncourt, Bellois. En fait, à partir de ce moment-là, Port devint plus connu que Varangéville, ne fut plus désigné que sous le nom de Saint-Nicolas-de-Port, reçut la visite de nombreux pèlerins attirés par les mérites du saint évêque de Myre, dont un chevalier nommé Albert avait, vers 1090, rapporté un doigt, et abrita à son tour un prieuré<sup>44</sup>.

\*

\*\*

On a peu de renseignements sur le fonctionnement et l'organisation du prieuré de Varangéville jusqu'à la fin du xi<sup>e</sup> siècle. On y trouvait

42 J. CHOUX, *L'épiscopat de Pibon (1069-1107)*, n° 81, p. 231, et *Cartulaire de Gorze*, p. 343.

43 Non identifié. — Sur ces identifications, voir *Cartulaire de Gorze*, éd. d'Herbomez, p. 593-594, et *Remarques* .... de Marichal p. 73-74.

44 P. MAROT, *Saint-Nicolas-de-Port*.

sans doute une douzaine de moines, sous la direction d'un prévôt, qui avait aussi l'office de prieur. Ce régime était celui de prieurés, comme Amel, Apremont ou Stenay, qui étaient plus que de simples prieurés de revenus et avaient reçu des moines dès leur fondation.

Quant aux biens qui relevaient de Varangéville, on les voit cités dès la donation d'Angelram et un certain nombre sont rappelés dans la charte de l'évêque Pibon. Ils étaient situés le long de la Meurthe et du Sanon, d'Essey-lès-Nancy et Dommartemont à Dombasle, en passant par Art-sur-Meurthe et Varangéville, à Heillecourt, Manoncourt et Ville-en-Vermois. Un certain nombre de lieux ne sont pas identifiés comme Lérimont, *Then-salldocurtis*, *Childulfovilla*, *Tumbae* (qu'on rapproche de Tomblaine, car on trouve ce village uni à Essey et Dommartemont dans les biens du prieuré aux xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles), différents domaines enfin, étalés le long du Sanon et dont on ignore même le nom. Au total, un ensemble important qui faisait de Varangéville une possession à laquelle les abbés de Gorze tenaient beaucoup.

Plus que beaucoup d'autres possessions éloignées, comme celles de Champagne ou du Wormsgau, celle-ci a été conservée intégralement et avec soin. Son excellente situation géographique, le voisinage d'autres abbayes messines, l'importance des biens donnés très anciennement assuraient au prieuré de Varangéville une valeur qui justifiait son installation précoce. Plus de deux siècles séparaient la fondation de ce prieuré, première conséquence de l'expansion de Gorze, et l'installation des moines dans d'autres centres comme Amel, Apremont ou Stenay, lointain prolongement de la réforme du x<sup>e</sup> siècle. Le miracle de Varangéville, le premier miracle lorrain de saint Gorgon, avait amené la fondation de la chapelle vouée à ce saint martyr. Varangéville, avec son église de Saint-Gorgon, devenait un petit Gorze. C'était une autre raison pour considérer ce bien avec plus d'attention que d'autres possessions.

Gorze était une des plus grandes abbayes bénédictines — sinon la première, comme semble le dire l'évêque Etienne de Bar au XII<sup>e</sup> siècle — de la région messine ; l'évêque s'intéressait à elle et à ses biens. Varangéville représentait un territoire éloigné, important à contrôler et à bien contrôler, jouissant de grands profits grâce au gué, au pont et au port. C'est pour ces raisons que ce prieuré attirait l'attention des évêques et des grands laïques, comme il est apparu au début du x<sup>e</sup> siècle, et qu'il méritait qu'on s'y attachât comme preuve du rôle autrefois tenu par la grande abbaye de Gorze.

Michel PARISSE.

## LES POSSESSIONS DE GORZE EN CHAMPAGNE

### VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle

L'abbaye de Gorze<sup>1</sup> possédait en Champagne, au Moyen Age, des biens situés respectivement dans le Vongeois, l'Astenois et le Perthois. L'existence d'une partie de ces biens dès le VIII<sup>e</sup> siècle est attestée par le cartulaire dont A. d'Herbomez assura l'édition en 1898<sup>2</sup>. Quatre ans plus tard, P. Marichal publia également, sur ce cartulaire, des remarques chronologiques et topographiques<sup>3</sup>. Ces deux auteurs ont reconnu les actes concernant la Champagne dignes de créance en dépit du rajeunissement de forme et d'une datation approximative. Les identifications de lieux qu'ils ont proposées ne semblent pas, à quelques exceptions près, devoir être rejetées.

Les plus anciennes possessions, Vanault et *Holomna*, remontent à saint Chrodegang<sup>4</sup>, qui les détacha du patrimoine de l'Eglise de Metz pour en doter l'abbaye qu'il venait de fonder. Deux autres, en Vongeois, ont été obtenues à la suite d'échanges. Les biens de l'Astenois proviennent de huit donations effectuées publiquement à Fréginville, Possesse et *Arstua*<sup>5</sup>. Trois d'entre elles furent immédiatement rétrocédées en précaire aux donateurs. Dans son ensemble, le domaine était constitué avant le partage

1 Gorze, localité située à une douzaine de kilomètres au sud-ouest de Metz.

2 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire de l'abbaye de Gorze. Mettensis II*. Mémoires et documents publiés par la Société nationale des antiquaires de France, Paris 1898.

3 P. MARICHAL, *Remarques chronologiques et topographiques sur le Cartulaire de Gorze, Mettensis III*. Paris, 1902.

4 Saint Chrodegang, évêque de Metz de 742 à 766.

5 *Arstua*, lieu non identifié, peut-être Ante (Marne, Sainte-Menehould, Dommartin-sur-Yèvre). Les indications concernant les autres localités seront données plus loin.

de Verdun de 843. Une seule addition concernant Sommeyèvre en Astenois date de la fin du IX<sup>e</sup> siècle. L'acte qui la fait connaître révèle que l'abbaye possédait déjà des terres à Auve, également en Astenois. Certains biens, en effet, ne sont signalés dans les textes que longtemps après leur acquisition. C'est le cas de *Mons Medius* en Vongeois, que l'évêque de Metz Adalbéron<sup>6</sup> restitue vers 933. La documentation fournie par le cartulaire s'interrompt du milieu du X<sup>e</sup> siècle à l'extrême fin du XI<sup>e</sup>. Quand elle reprend, il n'y est plus fait mention que de Vanault. Les autres possessions n'ont, certes, pas toutes été perdues, mais, pour en retrouver la trace, il convient de s'adresser à d'autres sources de renseignements.

Situé à plus de cent kilomètres de Gorze, le domaine champenois fut à trois reprises l'objet de tentatives d'usurpation de la part des laïques, les Bosonides, aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, et Hugues de Montfélix, au XII<sup>e</sup>. Les archives de Montier-en-Der, les Miracles de saint Gorgon et la Vie de Jean de Vandières éclairent les épisodes les plus anciens, tandis que le plus récent est tout entier relaté dans le cartulaire. Ils constituent tous les trois de précieux jalons pour l'étude de l'avouerie au Moyen Age.

### Les possessions de Gorze dans le Vongeois

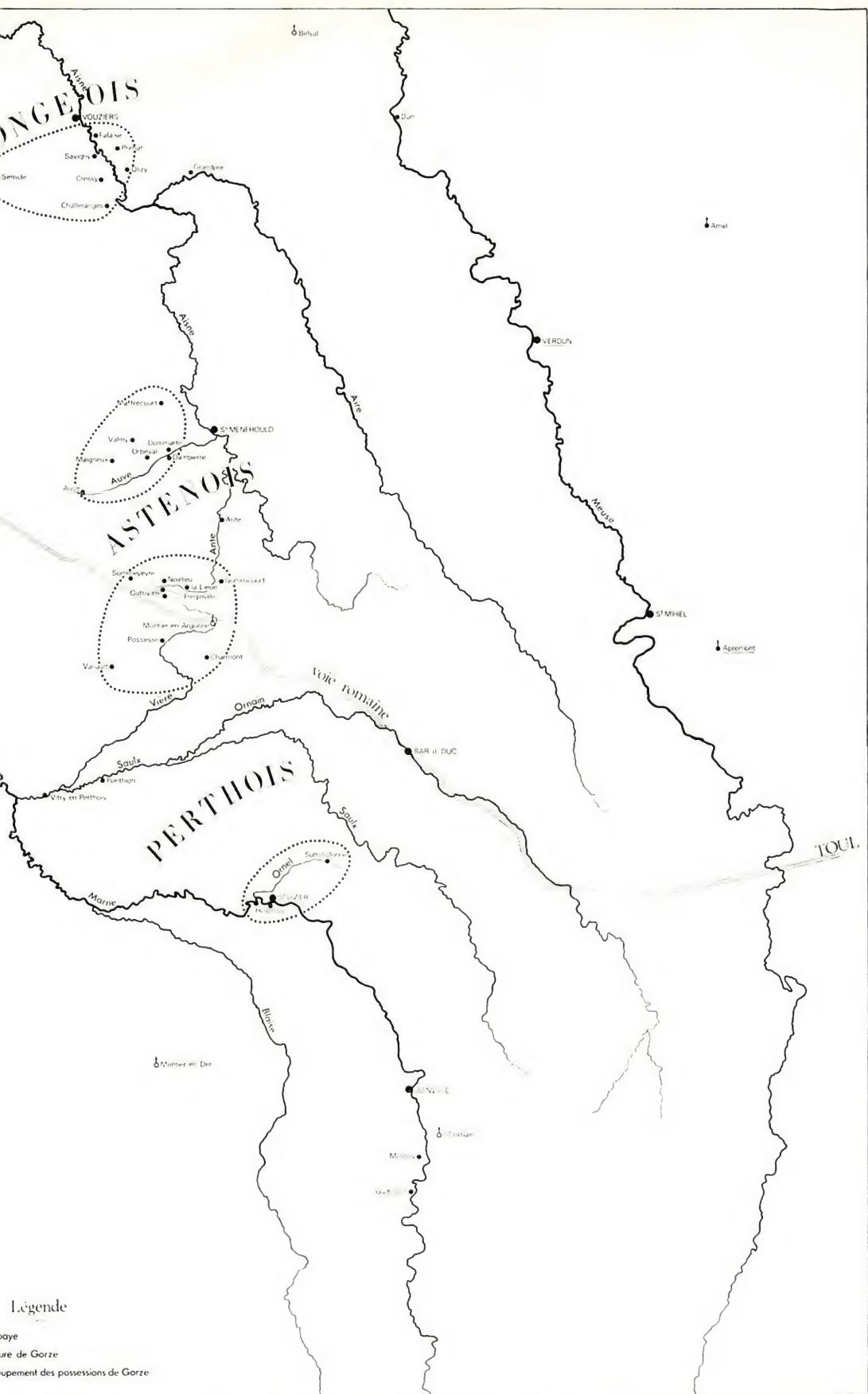
Dans un article de la *Revue historique ardennaise*<sup>7</sup>, H. Vincent a proposé un certain nombre d'identifications de lieux que P. Marichal a acceptées en y apportant quelques correctifs. Gorze était déjà propriétaire en Vongeois lorsqu'en 788 un échange entre les évêques de Metz et de Toul lui procura des biens à *Stilonio*, c'est-à-dire à Ethilonge, lieudit de la commune de Savigny-sur-Aisne<sup>8</sup>. Un autre échange avec un *vir illustrer* du nom d'*Heriwinus*, après 826, montre qu'elle possédait également des terres à *Alta Villa*, sur le territoire de l'actuelle commune d'Olizy-Primat<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Adalbéron, évêque de Metz de 929 à 964. Il était fils du comte Wigeric et de la comtesse Cunégonde. Celle-ci épousa en secondes noces le comte de Verdun Ricuin.

<sup>7</sup> H. VINCENT. *Les biens de l'abbaye de Gorze dans le Pagus Vongensis*, dans *Revue historique ardennaise*, juillet-août 1901.

<sup>8</sup> A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 27. Savigny-sur-Aisne : Ardennes, Vouziers, Monthois. L'évêque de Toul reçoit *Siavolo Mansus* en Saintois. Ce lieu n'a pas été identifié.

<sup>9</sup> A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 48, Olizy-Primat : Ardennes, Vouziers, Grandpré. Une charte de l'abbaye de Belval du 7 avril 1263 (*Bibliothèque municipale de Reims : Inventaire général des titres de l'abbaye de Belval, chapitre du prieuré de Cressy, 2<sup>e</sup> liasse, n° 23*) mentionne une localité de Auteville-sur-Aisne, voisine de Primat. Cette localité a disparu. Il subsiste cependant sur le territoire d'Olizy-Primat des lieux dits Saint-Gourgon, les Plantes Saint-Gourgon.



#### Légende

— pays  
— ure de Gorze  
— Groupe des possessions de Gorze

Vers 933, enfin, l'évêque Adalbéron lui restitue *Mons Medius*, villa dont dépendaient six églises et qu'il convient de situer à Montmay, commune de Semide<sup>10</sup>. Les chartes placent ces trois domaines en Vongeois. Pourtant, les deux premiers débordent les limites qui sont attribuées par A. Longnon à ce pagus au X<sup>e</sup> siècle. Il apparaît ainsi que le Vongeois était plus étendu aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles qu'au siècle suivant<sup>11</sup>.

Exception faite de la mention de *Mons Medius* dans un diplôme d'Otton I<sup>r</sup> en 944<sup>12</sup>, il n'est plus question des biens du Vongeois avant la fin du XII<sup>e</sup> siècle. En 1175, l'abbé Pierre les accense aux Prémontrés de Belval pour une somme annuelle de dix livres châlonnaises, payable en deux termes à Vanault<sup>13</sup>. Il conserve les dîmes de Montmay et stipule que, si des hommes de cette *curtis* veulent demeurer sous son autorité, ils auront la faculté d'émigrer sur d'autres domaines de l'abbaye. L'énumération des lieux montre, qu'outre la cour de Montmay, Gorze possédait alors des dîmes à Challeranges et Puisieux, une part du moulin de Sémide, Falaise et Savigny<sup>14</sup>. Le tout se trouvait compris dans un rayon d'une dizaine de kilomètres autour de Savigny. Tombés dans le patrimoine de Belval, fondation d'Albérion de Chiny, évêque de Verdun, et du comte Henri I<sup>r</sup> de Grandpré, ces biens furent ensuite affectés au prieuré de Cressy, près Vouziers, établi en 1138 sur une terre donnée par Alix de Grandpré, fille d'Henri<sup>15</sup>.

De la charte d'Adalbéron, du diplôme d'Otton I<sup>r</sup> et de l'acte d'accensement de 1175, il ressort que Montmay jouait le rôle de centre d'exploitation. Cette *curtis* semble avoir tenu en Vongeois une place analogue à celle de Vanault en Astenois et d'*Holomna* en Perthois.

10 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 92. Semide : Ardennes, Vouziers, Machault.

11 A. LONGNON, *Les Pagi du diocèse de Reims*, Paris, 1872, p. 110 ss.

12 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 99. *Mons Medius* figure également dans un autre diplôme d'Otton I<sup>r</sup>, auquel A. d'Herbomez assigne la date de 956. *Cartulaire*, n° 94.

13 *Annales Ordinis Praemonstratensis*, Tome I, preuves Col. CCX, et O. GUELLIOT : *Notice sur le prieuré de Cressy, près de Vouziers, Revue de Champagne et de Brie*, Tome IV, 1878, p. 401-413. Pièce justificative III. Fragment, dans H. VINCENT, *Les biens de l'abbaye de Gorze...*, *Revue historique ardennaise*, Juillet-Août 1901. Il y manque la clause « si homines praefatae curtis egridentes ad alia loca vel bannum ubi ministeriales praecipuos habemus transmigraverint, de rure pristino in manum nostram et potestatem nostram devenient ». Analyse sommaire dans *l'Inventaire de l'hôpital Sainte-Croix de Joinville*, *Archives de la Haute-Marne*, Registre non coté, fol. 27 r°-v°, 28 r°-v°.

14 Challeranges : Ardennes, Vouziers, Monthois.

Puisieux : Village détruit au XVII<sup>e</sup> siècle, commune de Semide.

Falaise : Ardennes, Vouziers.

15 Les biens du prieuré Sainte-Marguerite de Cressy (Ardennes, Vouziers, Monthois, Brécy-Brières) furent donnés au séminaire de Reims en 1679.

### Les possessions de Gorze dans le Perthois

Dans ce pagus, saint Chrodegang avait distrait du temporel messin « *curtem Sancti Stephani Holomnam... cum omni integritate et omnes adjacentias suas ad eandem pertinentes* ». Telle est du moins l'indication fournie par une charte fortement rajeunie au XII<sup>e</sup> siècle, mais dont le contenu ne semble pas devoir être suspecté<sup>16</sup>. Il est vrai qu'une autre charte, attribuée elle aussi à saint Chrodegang, remplace la mention d'*Holomna* par celle de *Somolonna*<sup>17</sup>. Bien qu'il tienne ce dernier document pour une fabrication tardive et maladroite, A. d'Herbomez hésite à le rejeter complètement, parce qu'en 944 un diplôme d'Otton I<sup>r</sup> confirme à Gorze la possession de *Sumalona*<sup>18</sup>. En l'absence des actes originaux, il est difficile de sortir des conjectures. Une charte du cartulaire de Montier-en-Der peut toutefois y aider.

En 876, cette grande abbaye champenoise reçut du comte Boson<sup>19</sup>, beau-frère de Charles le Chauve et futur roi de Provence, « *res meas quas habeo in pago Pertense, in fine Olonense, in finem Australiago, in finem Tuncrense, in finem Addoniaca, in finem Suriacense, in fine Alineis Curtis, tam mansis quam perviis, olcas, campis, pratis, silvis, aquis aquarumve recursibus, tam de proprio quam de comparato, de mercato vel ponto quod ibidem ad me pervenit...* »<sup>20</sup>. Il n'est pas lieu de chercher ici à distinguer

16 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 2.

17 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 3.

18 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 99.

19 En 877, Boson intervient auprès de Charles le Chauve en faveur des abbayes troyennes de Montieramey (G. TESSIER, *Recueil des actes de Charles II le Chauve*, Paris, 1952, tome II, p. 438, n° 421, et p. 513, n° 460) et de Montier-la-Celle (G. TESSIER, tome II, p. 432, n° 422). Il était possessionné en Lassois comme en témoigne sa donation du 25 juillet 879 à Montieramey (R. POUARDIN, *Recueil des actes des rois de Provence*, Paris, 1920, p. 31, n° 16). Un acte inédit du *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Germain-d'Auxerre* (*Bibliothèque municipale d'Auxerre*, ms 161, fol. 25 v<sup>o</sup>-26 r<sup>o</sup>) montre qu'en 878, il avait aussi des biens en Tonnerrois.

20 R. POUARDIN, *Recueil des actes des rois de Provence*, p. 127. « *Actum Pertense ad basilicam sancti Desiderii ubi vocabulum est Olumna vico publico* ». Saint-Dizier, 8 octobre 876. — F. Lot (*Note sur la date du polyptyque de Montier-en-Der*, *Le Moyen Age*, t. XXVI, 1924, p. 108) parle à tort à ce propos de restitution. Cet historien identifie *Alineis Curtis* avec Halligncourt (Haute-Marne, Saint-Dizier) et, non sans quelques hésitations, *Addoniaca finis* avec Outines (Marne, Vitry, Saint-Rémy-en-Bouzemont). M. CHAUME (*Les origines du duché de Bourgogne*, Dijon, 1931, t. II, 3<sup>e</sup> fasc., p. 1237) localise *Australia* *finis* à Aulnay-l'Aître (Marne, Vitry) et *Suriacensis finis* à Scrupl (Marne, Vitry, Thiéblemont). *Tuncrensis finis* n'est pas connu.

ce que Boson avait acquis par lui-même de ce qu'il avait hérité. Seule importe l'origine de son droit sur *Olumna*, le pont et le marché<sup>21</sup>.

Boson était le fils d'un comte Bivin qui avait épousé une sœur de Teutberge, la femme du roi Lothaire<sup>22</sup>. Ce Bivin avait obtenu de son beau-frère, à la mort de l'archevêque de Metz Drogon en 855, la dignité d'abbé de Gorze qu'il perdit d'ailleurs en 859<sup>23</sup>. En 863, en effet, l'évêque Advence<sup>24</sup> se flatte de l'avoir fait révoquer. Il l'accuse de tous les désastres subis par l'abbaye<sup>25</sup>. Une telle révocation n'implique pas que Bivin ait rendu tous les domaines dont il jouissait comme abbé. Il en conserva plusieurs qui passèrent ensuite à ses héritiers, l'impératrice Richilde et le comte Boson<sup>26</sup>. C'est ainsi que celui-ci put transmettre à Montier-en-Der des biens qui, à l'origine, ne lui appartenaient pas.

Il convient de remarquer que le mot *Olomna* ne désigne pas seulement une localité, à savoir le faubourg de la Noue à Saint-Dizier, mais aussi une rivière, l'Ornel, qui prend sa source à Sommelonne<sup>27</sup> et se jette, après un cours de onze kilomètres, dans la Marne, précisément à Saint-Dizier<sup>28</sup>. Les possessions de Gorze s'échelonnaient probablement le long de cette rivière<sup>29</sup>. Abandonnant celles qui se trouvaient au confluent près du pont et du marché, Boson a très bien pu conserver les autres. Cette

21 Le pont et le marché sont, en effet, situés à *Olumna*, comme le prouve une charte du comte Herbert le Vieux du 17 janvier 968 (Ch. LALORE, *Collection des principaux cartulaires du diocèse de Troyes*, Paris, Troyes, 1878, t. IV, p. 135, n° 13) « *Adso abbas... et ceteri fratres reclamationem facientes de mercato scilicet et pontatatio de villa quae dicitur Olumna* ».

22 Sur ces personnages, R. PARISOT, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens*, Paris 1898, p. 126, n° 2, et p. 350, n° 5, et R. POUARDIN, *Le Royaume de Provence*, Paris, 1901, p. 41-70.

23 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 55 à 58. Une charte de l'évêque Advence en 859 ne signale pas d'abbé à Gorze. L'évêque semble exercer lui-même la fonction. (*Cartulaire*, n° 59.)

24 Advence, évêque de Metz de 855 à 875.

25 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 60.

26 Bivin est mort avant 969. A cette date, HINCMAR écrit : « *Boso filius Buivini quondam comitis* », *Annales Bertiniani*, Edition F. Grat, J. Vielliard et S. Clemencet, Paris, 1964, p. 167.

27 Sommelonne, Meuse, Bar-le-Duc, Ancerville.

28 G. TESSIER, *Recueil des actes de Charles II le Chauve*, t. II, p. 67, n° 248. Ponthion, 26 octobre 862, « *Concedimus etiam inibi quidquid de rebus et mancipiis ex parte fisci nostri Pontigonis in eodem pago Pertense super fluvium scilicet Olomnam, in loco qui Forensis Curtis et in Normari Curte situm esse noscitur, super ipsum quoque fluvium silvam, ex una parte Gundum montem vocatam, ex altera vero Loulmontem nuncupatam, prata quoque ac terras inter has duas silvas de fisco nostro sitas* ». Les noms de lieux cités dans ce diplôme de fondation du monastère de Saint-Urbain (Haute-Marne, Saint-Dizier, Doulaincourt) n'ont pas été identifiés. Il serait peut-être possible d'assimiler à *Gundus Mons*, le *Mons Gudinus* qui précède immédiatement la mention de *Sumalona* dans le diplôme d'Otton I<sup>r</sup> de 944, et que A. d'Herbomez n'a pas réussi à localiser.

29 Depuis 862, Saint-Urbain possédait divers biens sur l'Ornel. A la même époque, Montier-en-Der était également propriétaire dans la même vallée (G. TESSIER, *Recueil des actes de Charles II le Chauve*, Paris, 1943, t. I, p. 499, n° 192, Diplôme du 6 février 857).

hypothèse expliquerait la reconstitution d'un domaine gorzien autour de Sommelonne. L'évêque Adalbéron, qui monta sur le siège épiscopal en 929, est connu pour la ténacité avec laquelle il travailla à la restauration du temporel de son église. Vers 933, il n'avait encore rien recouvré sur l'Ornel, puisque sa charte de réforme est muette au sujet du Perthois<sup>30</sup>. Il profita sans doute du décès, en 935, du dernier Bosonide pour mettre fin à l'ancienne usurpation. Gorze put, de la sorte, rétablir son droit à Sommelonne et le faire confirmer en 944 par Otton I<sup>er</sup><sup>31</sup>.

Faute de documents, le destin ultérieur de ce domaine échappe à l'investigation<sup>32</sup>.

### Les possessions de Gorze dans l'Astenois

Plus nombreuses que dans les autres *pagi*, les possessions de Gorze, en Astenois<sup>33</sup>, se répartissaient en deux groupes bien distincts, celui de la vallée de l'Auve et, à une vingtaine de kilomètres plus au sud, celui de la vallée de la Vière<sup>34</sup>.

Le premier comprenait la terre de Maffrecourt, donnée en 791 par un certain Dodo, qui s'empressa de la reprendre en précaire avec d'autres provenant de son frère Barthélémy, de sa mère Hagitea et d'un nommé Harfridus<sup>35</sup>. En second lieu, le domaine de *Warnegpont* qui, selon toute vraisemblance, ne se situait pas à Herpont ou à Vernancourt comme le supposait A. d'Herbomez, mais sur l'Auve, non loin de Dommartin ou

30 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 92.

31 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 99.

32 En 1187, les dîmes de Sommelonne se trouvent entre les mains d'Ulric, châtelain de Bar-le-Duc, qui en donne une partie à l'abbaye de Trois-Fontaines. ED. DE BARTHÉLEMY : *Histoire du diocèse ancien de Châlons-sur-Marne*, Paris, 1861-1862, t. II, p. 263.

33 En dépit de son titre aussi inexact que le contenu est médiocre, l'article de A. MILLARD, *Saint Chrodegang et le Perthois* (*Bulletin de la Société des sciences et des arts de Vitry-le-François*, t. XX, 1900, p. 472-481, et t. XXI, 1902, p. 621-626), concerne essentiellement l'Astenois. Cet auteur a également paraphrasé les documents de Gorze qui rapportent le conflit entre Hugues et Montfélix et l'abbaye dans un autre article intitulé : *Comment Hugues de Montfélix bâtit un château à Vanault*, (*id.*, t. XXI, 1902, p. 630-641).

34 L'Auve se jette dans l'Aisne à Sainte-Menehould (Marne) et la Vière, dans la Saulx, en amont de Vitry-en-Perthois (Marne).

35 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n°s 29 et 30. « *In loco qui dicitur ad Madafrido curte super fluviolum Tuvo vel in ipsa fine Stovense* ». Maffrecourt, Marne, Sainte-Menehould. Le *Tuvo* serait le ru Saint-Nicolas, et *Stovensis*, le nom primitif de Maffrecourt.

de Saint-Mard<sup>36</sup>. Gorze le reçut en 835 d'Hunaldus, de sa femme Hrotgar-dis et de son fils Adelaldus. Enfin, la villa d'Auve où, en 894, une précaire passe des mains d'Adelaldus en celles du noble Amalricus<sup>37</sup>. Auve est, avec Vanault, le seul bien de l'Astenois qui figure dans la charte d'Adal-béron vers 933<sup>38</sup>.

Le second groupe traversé par la voie romaine de Reims à Toul avait pour origine la donation de saint Chrodegang, « *Wasnao in Campania cum omni integritate sua et omnes adjacentias suas ad eandem pertinentes, quicquid ibidem pars ecclesie Sancti Stephani visa est habere*<sup>39</sup> ». Il s'y ajoutait divers biens : à *Montiniago*, au finage de Possesse, et, de l'autre côté de la Vière, à Gommicourt, depuis qu'en 771 un certain Flutarius s'était dépouillé au profit de Gorze<sup>40</sup> ; à Charmont, où une précaire fut immédiatement constituée en 804 en faveur des donateurs, le comte Wig-gericus et sa femme Godruna, dite Osburch<sup>41</sup> ; à Possesse et à Freginville, dont la provenance en 835 est la même qu'à *Warnegpont*<sup>42</sup> ; enfin, à Sommeyèvre, le noble Amalricus, sa femme et son fils homonyme, n'y cédant en 894 un manse dominical que pour le reprendre aussitôt grossi d'une seconde précaire à Auve<sup>43</sup>. De ce groupe, Vanault semble avoir toujours été le centre. C'est là qu'à la fin du IX<sup>e</sup> siècle ou au début du X<sup>e</sup>, l'abbé Folcherus, assisté de son père Adelbertus, tint, en vertu du privilège d'immunité dont jouissaient tous les membres de l'Eglise de Metz, un plaid où les scabins tranchèrent un différent entre le *judex* Scenulfus

36 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 49. Une charte de l'abbaye de Moiremont (*Archives de la Marne*, X H 17, recopiée dans le cartulaire X H 3, fol. 405) signale « un moulin de War-gepon et des biens à Saint-Mard-sur-Auve et Dommartin-la-Planchette » (avril 1219). Her-pont, Marne, Sainte-Menehould, Dommartin-sur-Yèvre ; Vernancourt, Marne, Vitry, Heiltz-le-Maurupt.

37 A. D'HERBOMETZ, *Cartulaire*, n° 82. Auve, Marne, Sainte-Menehould, Dommartin-sur-Yèvre.

38 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 92, « *villa quae vocatur Arva cum ecclesia in honore Sancti Martini* ». L'église d'Auve est aujourd'hui encore dédiée à saint Martin.

39 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n°s 2 et 3. Vanault-le-Châtel, Marne, Vitry, Heiltz-le-Maurupt.

40 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 15. L'identification de *Gunciniaga Curtis* avec Gommicourt, fontaine et hameau de Givry-en-Argonne (Marne, Sainte-Menehould, Dommartin-sur-Yèvre), reste problématique. Rien n'indique non plus que *Montiniago* ait été le site de la future abbaye de Montier-en-Argonne établie sur le territoire de Possesse (Marne, Vitry, Heiltz-le-Maurupt), vers 1160. Des traces d'établissement militaire romain auraient été découvertes à cet endroit, (C. RÉMY, *L'abbaye de Notre-Dame de Montier-en-Argonne*, Congrès archéologique, 42<sup>e</sup> session, Châlons-sur-Marne, 1875, p. 267-347.)

41 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n°s 42 et 43. *Villa Calmontis* ; Charmont, Marne, Vitry, Heiltz-le-Maurupt.

42 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 49. Fréginville, village détruit au XV<sup>e</sup> siècle, situé sur le territoire de la commune de Noirieu.

43 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 82. Sommeyère, Marne, Sainte-Menehould, Dommartin-sur-Yèvre.

et les paysans de l'endroit<sup>44</sup>. C'est également à propos de Vanault que Jean de Vandières eut l'occasion d'affronter la colère du second Boson.

La carrière de ce personnage intéresse à la fois la Bourgogne, la Lorraine et la Francie. Il était le petit-fils de Bivin, le neveu de l'impératrice Richilde et du premier Boson, le fils du duc de Bourgogne Richard le Justicier et le frère du roi de France Raoul. Largement possesionné en Lorraine, il fut probablement, dans le royaume, comte en Perthois. Sa politique semble avoir été dominée par une constante hostilité à l'égard des Saxons et de leurs partisans. Henri l'Oiseleur l'obligea, en 928, à restituer les biens qu'il avait usurpés sur les Eglises lorraines. La paix qui s'ensuivit dura exceptionnellement trois ans environ, car, en 929, Hugues le Grand, revendiquant l'héritage de sa belle-mère Rohaut, dont Boson, cousin de cette dernière, s'était emparé, vint mettre le siège devant Vitry. Les alleux contestés se trouvaient sous doute dans le voisinage de cette localité. Boson ne recouvrira Vitry qu'en 930. L'année suivante, reconilié avec Hugues, il avait de nouveau rompu avec le roi de Germanie et le gendre de celui-ci, le duc Gislebert de Lorraine<sup>45</sup>.

Les Miracles de saint Gorgon rapportent que Boson avait envahi la villa de Vanault<sup>46</sup>. Moins précise sur ce point, la Vie de Jean de Gorze parle simplement des possessions du monastère, mais elle révèle, en plus, le motif de l'usurpation<sup>47</sup>. Boson alléguait son droit héréditaire. Jean fut donc envoyé à Vitry pour réclamer la restitution de Vanault. Il se heurta à une fin de non-recevoir de la part du comte, qui déclara ne craindre nulle menace, mépriser le roi de Germanie et tenir le duc Gislebert pour le dernier de ses esclaves. La *Vita* ajoute, aux insultes rapportées par les *Miracula*, qu'avant de chasser le messager, Boson accusa l'évêque Adalbéron d'ingratitude parce qu'il ne lui gardait aucune reconnaissance du meurtre de son parâtre, le comte Ricuin de Verdun<sup>48</sup>. Sur ces entrefaites, Boson tomba malade. Il se fit porter à Langres pour y être soigné, mais ne guérit pas. Il se résolut donc à rappeler Jean, et confessant devant lui qu'il avait

44 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 78.

45 Sur ces événements, FLODOARD, *Annales*, Ed. Ph. Lauer, Paris, 1906. Années 928 à 931, et *Historia Remensis Ecclesiae*, M.G.H. SS. XIII, c. 22, p. 579, et c. 23, p. 580. Boson est mort en 935.

46 M.G.H. SS. IV., c. 12, p. 242. Les *Miracula* ont été rédigés par un moine de Gorze après 964.

47 M.G.H. SS. IV., c. 104 à 109, p. 367. La *Vita* fut écrite par Jean, abbé de Saint-Arnoul, de Metz, en 978, pour la première partie, et 984 pour la seconde. Jean de Gorze, appelé aussi Jean de Vandières, fut abbé de Gorze de 968 à 976.

48 FLODOARD, *Annales*, 923.

pillé les biens de Gorze, il promit d'en devenir le fidèle avoué. Les *Miracula* emploient le mot *advocatus*, la *Vita*, celui de *patronus*. Cette promesse, suivie de la restitution de Vanault, lui apporta la guérison.

Cet épisode se situe entre 931 et 935<sup>49</sup>. Il prend sa signification dans le contexte de réforme monastique auquel Jean de Vandières a imprimé sa marque. La conception sacrale du pouvoir chez les Carolingiens autorisait, dans une large mesure, le roi à disposer des biens d'Eglise selon ses besoins, en particulier pour rémunérer les services de ses fidèles. C'est en vertu de cette conception que Bivin devint abbé de Gorze et que ses descendants s'estimèrent en droit de revendiquer les domaines dont leur ancêtre avait joui. Le clergé n'avait jamais entériné ce point de vue. A ses yeux, le patrimoine ecclésiastique était inaliénable, même en cas de précaire ou de bénéfice. Le saint patron de chaque église était considéré comme le seul propriétaire, et les puissances laïques ne pouvaient prétendre qu'à un rôle de protection ou d'avouerie. Avec la réforme monastique, l'inaliénabilité des biens d'Eglise est de nouveau proclamée. Saint Gorgon lui-même intervient. Il frappe Boson, et celui-ci ne recouvre la santé qu'à condition de rendre ce qu'il a pris. Les *Miracula* ajoutent, avec quelque exagération, que le comte se conduisit par la suite en fidèle défenseur de l'abbaye.

#### Vanault au XII<sup>e</sup> siècle

A partir du milieu du X<sup>e</sup> siècle<sup>50</sup>, l'obscurité tombe sur les possessions gorziennes en Champagne, pour certaines d'entre elles définitivement. Seul Vanault réapparaît à l'extrême fin du XI<sup>e</sup> siècle, avec assez de netteté pour qu'il soit possible d'en décrire les principaux aspects, c'est-à-dire les églises, la « villeneuve » et le château.

En 1096, l'évêque de Châlons, Philippe, concède à l'abbaye l'autel de Vanault<sup>51</sup>. Vers 1131-1142, imitant le geste de son prédécesseur, l'évêque Geoffroi accorde à son tour « *altare Guasnadii quod est dedicatum in honore sancti Lupi* »<sup>52</sup>. A. d'Herbomez estimait que cette dernière donation concer-

49 En 934, si la charte d'Adalbéron du 16 décembre 933 marque bien le début de la réforme à Gorze. La date de cette charte est elle-même sujette à discussion.

50 Dernières mentions dans les diplômes d'Otton I<sup>r</sup>. A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 94 et 99.

51 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 142.

52 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 161.

nait un autel secondaire de l'église paroissiale, mais en 1156, une bulle du pape Adrien IV montre qu'il y avait deux églises à Vanault<sup>53</sup>. La première, dédiée à sainte Libaire<sup>54</sup>, existe encore aujourd'hui. Elle dresse sa nef romane et son chevet gothique au milieu du village. L'autre, construite vraisemblablement après 1096, a disparu. Son emplacement doit être cherché dans la « villeneuve » Saint-Loup.

En dépit de son ancienneté<sup>55</sup> et d'une histoire qui peut être suivie pendant deux siècles au moins<sup>56</sup>, cette « villeneuve » n'a pas été signalée par A. Longnon dans son *Dictionnaire topographique de la Marne*. Formellement attestée dans les textes dès 1134<sup>57</sup>, elle constituait l'ouvrage avancé d'un dispositif destiné à protéger l'accès occidental du château qu'Hugues de Montfélix édifia entre 1120 et 1132<sup>58</sup>. Aucun traité de pariage ne semble avoir présidé à sa fondation, et Gorze ne revendiqua jamais aucun droit sur elle. Son existence prouve qu'une seigneurie laïque rivale de celle des moines, et peut-être créée à leurs dépens, s'était établie à Vanault à une époque qu'il est malheureusement impossible de déterminer.

A l'extrémité orientale de cette « villeneuve », Hugues de Montfélix fit construire un château. Afin de le placer dans les meilleures conditions de défense, il usurpa un fond marécageux qui appartenait à Gorze et où les moines venaient, à l'aide d'une chaussée artificielle, d'aménager un étang.

53 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 169. « Ecclesiam sancti Lupi, ecclesiam sancte Libarie de Wasnau ».

54 Sainte Libaire fut martyrisée à Grand (Vosges, Neufchâteau) sur l'ordre de l'empereur Julien. A Vanault, l'église était initialement consacrée à saint Loup, comme le révèle une lettre de l'évêque Mancion de Châlons à l'archevêque de Reims Foulques, à propos du mariage que le prêtre Amalricus voulait contracter, avec l'accord de certains de ses paroissiens (MABILLON, *Vetera Analecta*, p. 429). Sainte Libaire n'a donc supplanté saint Loup qu'entre 900 et 1096. Ce dernier a retrouvé un sanctuaire dans la ville-neuve au XII<sup>e</sup> siècle.

55 Sur la fondation de nouveaux villages en bordure de l'Argonne, W. MAAS, *Les moines défricheurs*, Moulins, 1944, p. 31-32, et H. d'ARROIS de JUBAINVILLE, *Catalogue des actes des comtes de Champagne*, n° 357, 663, 694, 2518, 2921. La première mention se rapporte à 1187, et la dernière, à 1250.

56 Dans les *Rôles des fiefs du comté de Champagne sous le règne de Thibaut le Chansonnier* (1249-1252). Ed. A. Longnon, Paris, 1877, n° 1233, et grâce à deux chartes de l'abbaye Saint-Pierre-aux-Monts de Châlons des 5 et 10 décembre 1294 (*Archives de la Marne*, II 623 - H 780). Dans l'une de ces chartes, la villeneuve Saint-Loup est qualifiée de « Petite ville ». Elle disparaît ensuite, victime de la dépression démographique du XIV<sup>e</sup> siècle ou des derniers combats de la guerre de Cent Ans. Son souvenir persistera jusqu'à la Révolution, puisque les cahiers de doléances distinguent encore, du village de Vanault, le fief de la « Petite ville ». (Ed. de BARTHÉLEMY, *Le diocèse ancien de Châlons-sur-Marne*, t. I, p. 286).

57 *Archives de la Haute-Marne*, *Inventaire de l'hôpital Saint-Croix de Joinville*, fol. 27 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>, 28 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

58 La construction de ce château suscita un conflit avec Gorze dès les pontificats des évêques de Châlons Ebles (1122-1126) et Herbert (1127-1130). A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 153.

L'abbé Téoduin protesta vivement et, grâce à l'intervention des évêques de Châlons Ebles et Herbert, obtint des apaisements qui ne furent suivis d'aucun effet. Aussi, le légat apostolique Mathieu d'Albano fit-il citer Hugues devant le pape à Reims en octobre 1131. Innocent II, espérant un compromis, s'abstint de trancher le différend. Le jugement fut renvoyé par trois fois à Châlons, Auxerre et Nevers. Enfin, dans cette ville, le 10 janvier 1132, le pape restitua à Gorze la terre sur laquelle était bâti le château, la chaussée et l'étang<sup>59</sup>. Hugues résista encore plusieurs années, si bien qu'il obtint des moines la reconnaissance de son usurpation. En 1134, l'abbé Téoduin lui accorda le droit de pêcher dans l'étang<sup>60</sup> et, en 1138, l'abbé Widric l'investit de la terre usurpée contre un cens annuel de cinq sous<sup>61</sup>.

Les antécédents d'Hugues de Montfélix ne sont pas connus. Ni la bulle de 1132, ni la charte de 1138 ne précisent son origine ni sa position à l'égard de l'abbaye. En 1138, il venait de se marier et n'avait pas encore d'enfant de sa femme Alix. Seul l'acte de 1134 fournit un renseignement qui s'éclaire à la lecture de documents plus récents. Hugues possédait le fief de saint Gorgon, c'est-à-dire qu'il était avoué de Gorze. Ses descendants le seront également comme le prouvent diverses transactions échelonnées de 1175 à 1210<sup>62</sup>. Au XIII<sup>e</sup> siècle, cette avouerie disparaîtra. Loin d'avoir imposé des limites au progrès des sires de Vanault, elle leur aura permis d'asseoir plus aisément leur domination.

En 1200-1201, en effet, la nouvelle châtellenie se classe parmi les grands fiefs du comté de Champagne<sup>63</sup>. Sur son territoire, la terre de Gorze semble réduite au rang de simple exploitation. Les sires disposent de la voierie, du ban, de la justice et de l'assise<sup>64</sup>. Cent ans plus tard, l'abbaye leur reconnaîtra encore le droit de lever des taxes de formariage, forfuyance et deshérence sur tous les sujets de Vanault et de *sainte Gergoïne*<sup>65</sup>.

59 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 153. La date est précisée dans l'*Inventaire de l'hôpital Sainte-Croix de Joinville*.

60 *Archives de la Haute-Marne*, *Inventaire de l'hôpital Sainte-Croix de Joinville*, fol. 27 r°-v°, 28 r°.

61 A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 155.

62 *Cartularies de Montier-en-Argonne*, *Bibliothèque nationale*, ms latin 10946, fol. 28 à 30, et ms latin 9905, fol. 28, 29 et 40, 41. Originaux conservés aux *Archives de la Marne*, 20 H 58, 1 à 4.

63 A. LONGNON, *Documents relatifs au comté de Champagne et de Brie, 1172-1361*, Paris, 1901, t. I, *Les fiefs*, n° 2448.

64 A. LONGNON, *Rôles des fiefs du Comté de Champagne sous le règne de Thibaut le Chansonnier, (1249-1252)*, n° 1233.

65 *Archives de la Haute-Marne*, *Inventaire de l'hôpital Sainte-Croix de Joinville*, fol. 27 r°-v°, 28 r°-v°. Sainte Gergoïne n'est autre que saint Gorgon, patron de l'abbaye de Gorze.

**Le patrimoine gorzien en Champagne  
et son administration au début du XIII<sup>e</sup> siècle**

La fin du XII<sup>e</sup> siècle fut marquée par une politique d'accensement qui affecta non seulement les biens du Vongeois, mais également ceux de l'Astenois.

L'abbaye de Montier-en-Argonne, fondée en 1134 aux environs de Sommeilles et d'Auzécourt<sup>66</sup>, se transporta vers 1160 sur le territoire de Possesse, en un lieu situé à petite distance de la voie romaine, au-dessous du gué de Vadivière. Elle acquit de Béroard et Herbert de Possesse, entre 1164 et 1175, la Grange de la Lieue<sup>67</sup>, et avant 1185, de l'abbé de Châtrices, celle d'Outrivière près de Fréginville<sup>68</sup>. Vers la même époque, c'est-à-dire environ 1164-1170, l'abbé de Gorze Albert lui concéda, contre un cens annuel de quatre setiers de blé, la terre de saint Gorgon contiguë à la Grange de la Lieue. Il était entendu qu'au cas où le prévôt de Vanault édifierait une grange à Fréginville, il pourrait reprendre la terre accensée<sup>69</sup>.

En 1175, l'abbé Pierre, à son tour, aliéna tout ce qui était compris entre le cours de l'Ante, le finage d'Epense et le temple de Noirlieu, trois champs touchant aux prés de la Lieue du côté de Saint-Mard, et ceux qui s'étendaient entre le chemin de Fréginville à Sommeyèvre par Sommante et la voie romaine d'une part, entre le cours de la Vière et la voie romaine jusqu'à Montier d'autre part. Le cens était fixé à cinq setiers et une mine de froment, cinq setiers et une mine de trémois et deux sous pour les prés. Il devait être perçu par le prévôt de Vanault à la Lieue, mais être transporté par les soins de Montier jusqu'à Vanault<sup>70</sup>.

66 Sommeilles et Auzecourt, Meuse, Bar-le-Duc, Vaubécourt.

67 Acte passé devant l'évêque Gui de Châlons (1164-1190). *Cartulaire de Montier-en-Argonne, Archives de la Marne*, 20 H I. Analyse par Ch. RÉMY, *Congrès archéologique de France*, 42<sup>e</sup> session, Châlons-sur-Marne, 1875, p. 328.

La Lieue : commune de Remicourt : Marne, Sainte-Menehould, Dommartin-sur-Yèvre.

68 *Cartulaire de Montier-en-Argonne, Bibliothèque nationale*, ms latin 9905, fol. 27 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> (La Grange est dite « *juxta Frisevillam* »), et nouv. acq. latines 933, fol. 31 v<sup>o</sup> (*Grangia de Ultra Vera*).

Outrivière, comme de Noirlieu, Marne, Sainte-Menehould, Dommartin-sur-Yèvre.

69 *Cartulaire de Montier-en-Argonne, Bibliothèque nationale*, ms latin 10946, fol. 23 r<sup>o</sup>-24 v<sup>o</sup>. Albert, abbé de Gorze de 1160-1 à 1170-1.

70 *Cartulaire de Montier-en-Argonne, Bibliothèque nationale*, ms latin 10946, fol. 28-29, et confirmation par Gui, évêque de Châlons. *Archives de la Marne*, 20 H 58/I (Original). Ce document présente l'intérêt de rejeter la fondation du temple de Noirlieu avant 1175 (contrairement à l'opinion d'ED. DE BARTHÉLEMY, *Histoire du diocèse ancien de Châlons*, p. 234), et de situer avec précision le village détruit de Fréginville au nord de la voie romaine, non loin des sources de l'Ante et de la Vière. Le lieu-dit Furginville (commune de Sommeyèvre), retenu par A. LONGNON (*Dictionnaire topographique de la Marne*), doit être regardé comme un écart ou une limite du territoire de la paroisse disparue. Epense et Saint-Mard-sur-le-Mont : Marne, Sainte-Menehould, Dommartin-sur-Yèvre.

En 1210, l'abbé Gautier, confirmant l'acte de son prédécesseur, y ajouta tous les biens sis au finage de Noirlieu et de Fréginville, à l'exception des hommes de corps. Montier paierait huit setiers de froment et huit setiers de trémois à la Saint-Martin et deux sous de provinois à la Saint-Rémi. La perception serait effectuée dans les mêmes conditions qu'au paravant<sup>71</sup>.

Enfin, en 1266, l'abbé Simon libéra Montier du versement du cens contre la somme globale de cent livres de provinois forts. Sous l'effet de la crise économique, Gorze liquidait ainsi toutes les possessions qu'elle détenait depuis près de cinq siècles au nord de la voie romaine. Une croix de sainte Gergoine en perpétue encore aujourd'hui le souvenir sur le territoire de la commune de Noirlieu<sup>72</sup>.

Les biens de la vallée de l'Auve avaient pour centre d'exploitation la maison de Dommartin-la-Planchette et ceux que Gorze conserva sur la Vière, la maison de Vanault. La première apparaît dans les textes en 1173, la seconde en 1175. Elles sont attestées toutes les deux en 1210<sup>73</sup>. La composition du domaine de Vanault n'est pas connue. Pour Dommartin, il est question d'un moulin sur l'Auve en 1230<sup>74</sup> et, avant 1277, de terres à Dommartin, Dampierre, Orbeval, Maigneux et Valmy<sup>75</sup>.

Ces deux maisons étaient administrées par un même prévôt, désigné en 1175 et en 1210 sous le titre de « *monachus Sancti Gorgonii, prepositus*

71 *Archives de la Marne*, 20 H 58, 3 et 4, et *Cartulaire de Montier-en-Argonne, Bibliothèque nationale*, ms latin 9905, fol. 28 v°, 29 r°.

72 *Cartulaire de Montier-en-Argonne, Bibliothèque nationale*, ms latin 9905, fol. 29 v°-31 r°, et *collection de Champagne*, XXIII, fol. 36 v°-37 v°. *Archives de la Marne*, 20 H 58, 5 (original). A la même époque, Montier-en-Argonne absorba le dominium de Saint-Martin-le-Pauvre qui avait pour origine une donation de l'évêque de Châlons Geoffroi au prieuré clunisien de Saint-Martin-des-Champs de Paris en 1140. (Il s'agissait, en particulier, des autels de Fréginville, Noirlieu, Epense...) Dès avant 1163, Saint-Martin-des-Champs accensa une partie de ses biens à Montier. En 1202, il lui transféra la totalité du dominium contre un cens annuel de dix marcs d'argent du poids de Troyes. P. ULRICH, *Le prieuré de Saint-Martin-le-Pauvre XII<sup>e</sup> siècle, Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts du département de la Marne*, t. LXXV, 1960, p. 70-77.

73 *Archives de la Moselle*, H 824, 1, original (1173). *Ordinis Praemonstratensis Annales*, t. I, pr. col. CCX (1175). *Archives de la Marne*, 20 H 58, 3 et 4, original (1210). *Archives de la Haute-Marne*, *Inventaire de l'hôpital Sainte-Croix de Joinville*, 27 r°-v°, 28 r°-v°.

74 W. MAAß, *Les moines défricheurs*, p. 73.

75 *Archives de la Meuse*, 7 H 5, Prieuré d'Amel, 130-131, original.  
Dommartin-la-Planchette, Dampierre-sur-Auve, Valmy : Marne, Sainte-Menehould.  
Orbeval, Maigneux : commune de Valmy.

L'abbaye avait également des terres à « Saine », probablement Souain : Marne, Sainte-Menehould, Ville-sur-Tourbe.

*de Wasnau* »<sup>76</sup>. C'est lui qui percevait les cens dont étaient redevables les abbayes de Belval et de Montier. En 1173-1175, il s'appelait Thierry<sup>77</sup>, plus tard, mais avant 1190, Gaucher<sup>78</sup>. Ni Thierry, ni Gaucher ne semblent avoir présidé aux destinées d'une petite communauté monastique. En 1157, la paroisse était desservie par un prêtre auquel Gorze contestait la jouissance de certains revenus. L'évêque de Châlons dut intervenir pour déterminer les profits respectifs du curé et de l'abbaye<sup>79</sup>. Selon toute probabilité, la prévôté de Vanault n'était encore, à l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle, ni un prieuré conventuel, ni un prieuré-cure, mais une entreprise de simple revenu<sup>80</sup>.

\*\*

Cette étude des possessions de Gorze en Champagne n'épuise pas tous les aspects de la question. Sans parler des trois siècles immédiatement antérieurs à la bulle du 24 octobre 1572, par laquelle le pape Grégoire XIII, à la demande du cardinal de Guise, évêque de Metz, réunit le prieuré de Vanault à l'hôpital Sainte-Croix de Joinville, la période ici envisagée réserve encore des points obscurs au chercheur. Il conviendrait, en particulier, d'examiner de plus près les origines et le développement de la seigneurie laïque de Vanault. Nous avons entrepris ce travail, dont nous espérons pouvoir donner un jour les résultats dans le cadre d'une enquête plus large sur l'aristocratie féodale en Champagne aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles.

Michel BUR.

76 *Archives de la Marne*, 20 H 58, 1, original (1175), et *Cartulaire de Montier-en-Argonne*, *Bibliothèque nationale*, ms latin 10946, fol. 28-29.

77 *Archives de la Moselle*, H 824, 1, original (1173). Dommartin-la-Planchette « *Terricus qui tunc temporis prepositus erat predicte domus* » ; ce prévôt Thierry apparaît parmi les témoins d'une charte de l'abbé Pierre cédant à l'abbaye d'Orval le moulin et les terres de Prèle (Meurthe-et-Moselle, Briey, Longuyon, Charency-Vezin). *Archives de la Moselle*, H 917, original, et H. Goffinet, *Cartulaire d'Orval*, Bruxelles 1879, p. 72-73.

78 *Archives de la Marne*, 20 H 58, 2, original de Gui, évêque de Châlons (1164-1190).

79 A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 170.

80 Nous avons négligé, dans cette étude, l'église de Mussey et son annexe, la chapelle de Gudmont (Haute-Marne, Wassy, Doulaincourt), dont Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, confirma à Gorze la possession en 1115. (A. d'HERBOMEZ, *Cartulaire*, n° 147). En 1300, le prieur de Vanault percevait des dîmes à Mussey et à Gudmont (*Archives de la Haute-Marne*, *Inventaire de l'hôpital Sainte-Croix de Joinville*, 27 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>, 28 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>). En 1789, l'abbé de Gorze présentait toujours à la cure de Mussey comme à celle de Vanault.

## MANUSCRITS DE L'ABBAYE DE SAINT-AVOLD

### VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle

L'abbaye bénédictine de Saint-Nabor, ou Saint-Avold<sup>1</sup>, une des plus anciennes de Lorraine, fut fondée, selon la tradition, par l'Aquitain saint Fridolin vers 510, à la fin du règne de Clovis<sup>2</sup>. Placée sous le patronage de saint Hilaire, elle donna bientôt naissance au village d'Hilariacum<sup>3</sup>. Durant plus de deux siècles, on ne sait rien d'elle. Ce n'est seulement qu'en 720 qu'on retrouve son nom mêlé à celui de saint Sigesbaud, évêque de Metz. Le prélat, qui demeura sur le siège de saint Clément de 717 à 741, a laissé un souvenir ineffaçable dans l'histoire du couvent pour l'avoir relevé moralement et matériellement. Il est regardé comme le second fondateur du monastère, qu'il avait appelé Nova-Cella.

Il fit reconstruire l'église, qu'il dédia à saint Paul, et il dota l'abbaye de « privilèges, biens et autres choses nécessaires à la vie des religieux, qui y ont été établis pour y chanter continuellement les louanges divines, l'an 734 de l'Incarnation du fils de Dieu »<sup>4</sup>.

---

1 Saint-Avold, chef-lieu de canton, arr. de Forbach, Moselle.

2 Saint Fridolin paraît avoir séjourné à Metz sous l'épiscopat de Grammace (496-519). Voir R. BOUR, *Les églises messines antérieures à l'an mille*, dans l'*Ann. de la Soc. d'hist. et d'arch. de la Lorraine*, XXXVIII (1929), 552.

3 Dom CALMET, *Histoire de la Lorraine*, Nancy. 2<sup>e</sup> édit. (1745-1757), III, 157.

4 MEURISSE, *Histoire des evesques de Metz*, Metz, 1634, 151-2.

C'est à Nova-Cella que Sigesbaud mourut le 26 octobre 741 et qu'il fut inhumé. En 1005, son corps, retrouvé fortuitement, fut transféré dans l'abbaye messine de Saint-Symphorien par Adalbéron II<sup>5</sup>.

En 742, Chrodegang, qui avait joué un rôle important dans les affaires de l'Etat sous les règnes de Charles Martel et de Pépin le Bref, lui succéda. On sait les œuvres qu'il a laissées ; on sait aussi que Nova-Cella lui doit de profondes réformes et son nom définitif de Saint-Nabor, à la suite du transfert en ce lieu du glorieux martyr Nabor.

Paul Diacre rapporte les faits dans les *Gesta episcoporum Metensium* : « *Expetiit denique a Paulo Romano Pontifice tria corpora sanctorum martyrum : id est beati Gorgonii quod in Gorzia requiescit ; beati Naboris quod in Hilariaco monasterio conditum est ; beati Nazarii quod ultra fluvium Rhenum in monasterio quod vocatur Lorsam aedificata in honorem ipsius martyris miri decoris basilica collocavit* ».

En 766, Chrodegang mourut. Il eut pour successeur Angelram, qui connaissait de longue date le monastère de Saint-Avold, où il avait vécu et qu'il devait enrichir de dons<sup>6</sup>. Alcuin a vanté sa piété et son talent<sup>7</sup>.

*Pontificalis Apex, Pastor, Patriarcha sacerdos  
Angelramnus ovans, fretus pietate magistro,  
Martyris egregii Naboris deductus amore  
Cooperat intentus sacra vestire sepulcrum.  
Ampliante pio Carolo, per munera Rege.  
Ne compleret opus rapuit mors improba patrem.  
Post levita humilis Vas... compleverat illud.*

Le prélat, si « zélé pour toutes les choses de Dieu », mourut en septembre 791<sup>8</sup>. Il fut inhumé en l'église de Saint-Avold et reposa dans l'abbatiale jusqu'en 1609. Le 5 août de cette année, l'évêque de Toul, « Jean des Porcelets de Maillane, administrateur perpétuel de cette abbaye, faisant abattre quelques autels, rencontra cette précieuse relique dans

<sup>5</sup> « L'abbé et les religieux, voulant faire élever un nouveau jubé au milieu de leur église et démolissant une muraille qui soutenait une colonne de marbre sur laquelle était posé le grand crucifix, trouvèrent sous les fondements un tombeau de porphyre qui renfermait le corps de saint Sigesbaud. Ils mirent le prélat dans une châsse qui fut exposée à la vénération des peuples » (*Histoire générale de Metz par des Religieux bénédictins*, I (1769), 440).

<sup>6</sup> MEURISSE, *Histoire des évêques de Metz*, 177.

<sup>7</sup> *Patrologie latine*, de MIGNE, vol. 101, col. 753-4, n° 215.

<sup>8</sup> MEURISSE, *Histoire des évêques*, 178, et *Nécrologe de la Cathédrale*.

celui qui était au côté droit du grand autel, renfermée dans un cercueil de pierre de la longueur de 4 pieds, au frontispice duquel il y avait la représentation d'un évêque couché et, à ses pieds, plusieurs religieux en prières »<sup>9</sup>.

L'abbaye s'agrandit dans la suite des âges pour former, dans la ville de Saint-Avold — corruption de Saint-Nabor — qui s'était constituée autour du monastère, un important quadrilatère : chapelle, bâtiments conventuels et jardins. Ces bâtiments, reconstruits au XVIII<sup>e</sup> siècle, existent encore en partie, et la vaste chapelle est devenue église paroissiale.

La bibliothèque de l'abbaye comptait plus de trois mille volumes en 1789, et pourtant aucun livre portant sa marque n'a été retrouvé, ni dans un dépôt public, ni chez des particuliers. Il est impossible que les moines aient pu emporter un fonds aussi conséquent. Où l'ont-ils alors caché ? Des manuscrits, il ne reste rien non plus, comme du chartrier du monastère (cent soixante-dix-sept boîtes). On sait que le commissaire Becker, chargé de la liquidation des maisons religieuses de Saint-Avold, envoya huit caisses pleines d'archives au district de Sarreguemines. Comment une telle masse de documents se serait-elle perdue ? Un grand nombre de manuscrits, pourtant, avait été copié à l'abbaye même, car elle posséda, aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, un *scriptorium* d'où provient d'ailleurs le célèbre *Codex Bernensis* ; elle avait aussi un atelier de reliure, mentionné dans un Prudence du XI<sup>e</sup> siècle, dont nous reparlerons.

### Le Codex Bernensis

Le *Codex Bernensis*, ou Martyrologe de Berne<sup>10</sup>, date de la dernière moitié du VIII<sup>e</sup> siècle et appartint, dès cette époque, à l'abbaye lorraine. Le nom de Saint-Nabor, ou Hilariacum, se retrouvant en quelques pages, il semble certain que le martyrologe a été écrit pour l'abbaye, mais les

<sup>9</sup> MEURISSE, *Histoire*, 178 ; *Gallia Christiana*, XIII : « Colitur inter sanctos in monasterio S. Naboris, ubi ejus sepulcrum lapidem repertum est anno 1609, die 5 Augusti » ; WEYLAND, *Vies des saints du diocèse de Metz*, V, 324-5, reproduit les leçons de l'office.

<sup>10</sup> Berne, *Bibliothèque municipale*, *Codex membranaceus latinus* 289. Le martyrologe a été publié intégralement dans les *Acta Sanctorum*, XIII (octobre), édit. Arndt (1883) et XIV (novembre), édit. Duchesne et Rossi (1894). Voir aussi DUMMLER, *Ein Metzer Totenbuch*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, XIII (1873), 596 ; REUMONT, *Le plus ancien martyrologe de la cathédrale de Metz*, dans la *Revue ecclésiastique de Metz*, 1902 ; dom CABROL et dom LECLERCQ, *Dict. d'archéol. chrétienne et de liturgie*, 1932 (article Martyrologe).

notes marginales indiquent qu'il a surtout servi à la cathédrale de Metz<sup>11</sup>. Le manuscrit a été vraisemblablement composé au monastère où il y avait un atelier d'écriture<sup>12</sup>, mais il a été copié sur un archétype aujourd'hui disparu<sup>13</sup>.

Dom Chapman a donné l'itinéraire possible de l'archétype<sup>14</sup>. D'Italie, il passa à Auxerre, Autun et Bourges, non sans s'être souvent arrêté en chemin où il s'était enrichi de nombreuses rubriques. De Bourges, il arriva à Metz, sous l'épiscopat d'Angelram, à la demande même de ce prélat qui désirait en posséder un exemplaire. Moine de Saint-Avold, il pensa aussitôt au *scriptorium* de cette abbaye pour en faire la copie.

A quel moment fut-il composé ? Reumont s'arrête aux deux dates du 5 juillet (III des Nones) et du 16 septembre (XVI des Kalendes). La première concerne l'arrivée du corps de saint Nabor ; la seconde, la date de translation des reliques en 792<sup>15</sup> dans la nouvelle église fondée par Angelram qui était mort le VII des Kalendes de novembre 791. L'évêque n'avait pas vu l'achèvement du sanctuaire où il fut d'ailleurs inhumé.

Le martyrologue se trouvait donc à la fin de l'année 792 à Saint-Avold. C'est à partir de cette époque qu'il vint à Metz. Les nombreuses notes marginales qu'il renferme prouvent qu'il fut en la possession de la cathédrale

11 REUMONT, *Le plus ancien martyrologue*, 183-192. En tout cas, il n'est jamais venu d'Echternach comme le pense J. DEPOIN, *Obits mémorables tirés de nécrologes*, dans la *Revue Mabillon*, VI (1910-1911), 202. Les manuscrits provenant de Metz ont été étudiés récemment par LOWE, *Codices latini antiquiores*, Oxford, VI (1953), nos 786, 788, 790 ; VII (1955), no 861, et par KOHLER, *Die karolingischen Miniaturen*, Berlin, III (1960), 95 et suiv. Ils ont été écrits avant la mort d'Angelram. Voir aussi E. DE STRYCKER, *Une ancienne version latine du protévangile de Jacques*, dans *Analecta Bollandiana*, 83 (1965), 369. « Si nous distinguons nettement un groupe messin, nous sommes en revanche mal informés au sujet de plusieurs endroits, comme Gorze, Hornbach, Klingenmunster et Worms, où peuvent avoir existé des styles apparentés. Le seul autre centre qui nous soit bien connu est Lorsch ; à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, nous y voyons apparaître un style tout proche de celui de Metz et qui, comme ce dernier, doit être né sous l'influence directe de l'école du palais. »

12 J. CHAPMANN, *A propos de martyrologes*, dans la *Revue Bénédictine*, XX (1903), Mgr Duchesne écrit : « Le manuscrit Bernensis du martyrologue hiéronymien exécuté pour le monastère de Saint-Avold contient dans ses marges diverses commémorations messines...» (*Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, III (1915), 51). Voir aussi dom QUENTIN, *Le martyrologue hiéronymien et les fêtes de saint Benoît*, dans la *Revue Bénédictine*, XX (1903), 351-374.

13 Un martyrologue plus ancien fut celui de Bède, composé vers 755 ; il eut sans doute le même archétype. Voir dom QUENTIN, *Les martyrologes historiques*.

14 Dom CHAPMANN, *A propos de martyrologes*, op. cit.

15 « In monasterio Hilariaco, translatio corporis sancti Naboris, martyris Christi et dedicatio ecclesie ipsius. »

après le décès d'Angelram<sup>16</sup>, en tout cas avant la mort d'Advence, puisque seule sa consécration est mentionnée. Elle eut lieu entre 855 et 858. Cependant, le fait que l'évêque Angelram se voit mentionné quatre fois laisse supposer qu'il parvint à Metz plutôt vers 792-795 que vers 855.

Composé sur l'ordre de l'évêque à l'abbaye de Saint-Avold, ce martyrologue était-il vraiment destiné à l'usage de la cathédrale de Metz ? Le chapitre y ajouta bien la mention de la dédicace des églises messines toutes antérieures au IX<sup>e</sup> siècle, mais, s'il avait été composé pour lui, n'aurait-il pas fourni d'avance ces indications aux scripteurs puisque beaucoup de ces mentions sont antérieures à l'achèvement du manuscrit ? C'est une hypothèse, qu'il ne faut pas rejeter.

#### Le martyrologue historique d'Hilariacum

Un autre martyrologue provenant de l'abbaye de Saint-Avold mérite une étude plus détaillée. Il n'est malheureusement pas possible de lui fixer une date précise. L'original a disparu, mais la Bibliothèque nationale en possède deux copies incomplètes dans les collections Duchesne (vol. 22, fol. 331) et Baluze (vol. 141, fol. 135). La première remonte au début du XVIII<sup>e</sup> siècle ; la seconde est plus récente, fin du même siècle. Dans ces deux copies, on relève des différences légères.

Dom J. Cajot, qui l'a connu, en parle dans les *Antiquités de Metz*<sup>17</sup> : « Le martyrologue de Saint-Avold décide encore plus clairement qu'Arnoald, évêque de Metz, est différent du père de saint Arnoul, surnommé Bodagise, car, annonçant le quinze de janvier la solennité du fondateur de Longeville, il le qualifie seulement de confesseur et ne dit pas qu'il ait été évêque ; ce qu'il n'eut point passé sous licence si cet Arnoald eut eu dans le sacré ministère un poste si relevé. »

On retrouvera au XV des Kalendes de décembre la référence de dom Cajot. Le bénédictin, cherchant à prouver que le père de saint Arnoul n'avait

<sup>16</sup> « Le codex que nous possédons fut écrit dans le monastère de Saint-Avold vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle. C'est peut-être dans ce dernier lieu qu'on ajouta environ seize notices romaines, mais je pense qu'on le fit plutôt à Bourges. En effet, les notices de Bourges et les ajoutes romaines ont ceci de commun qu'au lieu de paraître toujours à la fin du *litterculus* du jour, elles se trouvent tout aussi souvent au milieu. Une quantité de vigiles et d'octaves ont été ajoutées au VIII<sup>e</sup> siècle, sans doute à Metz (Dom CHAPMANN, 294). Voir aussi KLAUSER et BOUR, *Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur les églises antérieures à l'an mille*, 497-639.

<sup>17</sup> Dom J. CAJOT, *Les Antiquités de Metz*, Metz, 1760, 235.

jamais été évêque, dut, pour réfuter la thèse de ses adversaires, s'entourer de fortes garanties. Il eut recours à des textes anciens. Pourquoi se serait-il adressé au martyrologue s'il n'entrait pas dans cette catégorie ?

D'ailleurs, une lettre d'un moine de Longeville-lès-Saint-Avold confirme cette hypothèse ; il écrit à un de ses correspondants que le martyrologue de Saint-Avold « passe pour fort ancien »<sup>18</sup>.

L'analyse du texte montrera en quoi il se différencie du *Bernensis* et permettra de le dater approximativement. Sur les cinq principaux martyrologes connus : Bède, *Bernensis*, Lyonnais, *Florus* et Adon, dom Quentin a publié un travail fouillé<sup>19</sup>. Nous l'avons utilisé et nous avons confronté les manuscrits de Bède (B), *Florus* (F) et Adon (A), sources principales de tous les martyrologes, avec celui d'*Hilariacum* (H).

Comme, dans ce dernier, on trouve de multiples notices sur des évêques de Vienne, on est amené à penser qu'il a pour origine une des éditions d'Adon. Il comporte aussi vingt notices relatives à l'église de Metz, alors que le *Codex Bernensis* en contient beaucoup plus, de même que les martyrologes de Toul, Echternach et Remiremont<sup>20</sup>.

Le *Codex Tullensis* signale l'existence d'Advence (858-875) ; les deux autres s'arrêtent à Goëric (629-646). *Hilariacum* ajoute saint Trudon, qui s'assit sur le siège de saint Clément vers 670, et plusieurs notices sur saint Nabor et Angelram (791). Les trois martyrologes, « outre leurs particularités respectives... présentent toute une série d'additions qui leur sont communes et qui sont, pour la plupart, d'origine hiéronymienne... En dehors de ces mentions hiéronymiennes, d'autres additions communes aux trois manuscrits prouvent à l'évidence que l'exemplaire type d'où ils dérivent était originaire de Metz »<sup>21</sup>.

En ce qui concerne les évêques de Metz et les saints lorrains, nous relevons par ordre alphabétique :

*ADELPHUS.* — *IV Kal. sept. Metis, depositio s. Adelphi, episcopi et confessoris qui vexit ecclesiam annos XVII* (H).  
*Mettis, depositio domni Adelphi episcopi* (B).

18 *Archives de la Moselle*, II 1031.

19 Dom H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Age*. Ces martyrologes sont naturellement la source du martyrologue d'Usuard, un des plus connus. Voir J. DUBOIS, *Le martyrologue d'Usuard. Texte et commentaire*, Bruxelles, 1965.

20 Le martyrologue d'Echternach date du xir<sup>e</sup> siècle (*Bibliothèque nationale*, vol. 10158) ; celui de Toul (*id.*, vol. 10018) fut commencé en 1300, et celui de Remiremont (*id.*, Nouv. Acq. franç., vol. 349) remonte au xii<sup>e</sup> siècle.

21 Dom QUENTIN, *Les martyrologes*, 241.

*Mettis civitate, depositio s. Adelphi episcopi et confessoris* (F).

Adelphe, dixième évêque de Metz, succéda à son oncle le bienheureux Ruf (v<sup>e</sup> siècle). Sa fête se célèbre le 29 août, anniversaire de la translation (836) en l'église du monastère des saints Pierre et Paul de Neuville<sup>22</sup>.

*ANGILRAMNUS.* — VII Kal. nov. *Eodem die, depositio ss. confessoris Engilramni et Sigibaldi* (H).

*Mettis, transitus domni Sigobaldi episcopi et Anghilramni archiepiscopi* (B).

Successeur de saint Chrodegang de 768 à 791. On trouve sur lui quatre mentions dans B et une dans H.

*ARNULFUS.* — XV Kal. aug. *Apud civitatem Metensium, translatio s. Arnulfi episcopi qui sanctitate et miraculorum gloria illustris eremiticam vitam diligens, beato fine quievit* (H).

*Mettis civitate, translatio beatissimi viri Arnulfi, eiusdem civitatis episcopi et confessoris, gloriosissimi viri* (F).

*XVII Kal. sept. Metis, natale s. Arnulphi episcopi et confessoris admirandae virtutis viri* (H).

*Metis, depositio s. Arnulfi episcopis* (B).

*AUCTOR.* — V Id. aug. *Depositio s. Authoris Metensis ecclesiae episcopi* (H), Florus, par erreur, le place au IV.

*III Id. aug. Translatio corporis s. Auctoris episcopi* (B).

*CHRODEGANDUS.* — II Non. mar. *Depositio s. Chrodegandi Metensis archiepiscopi* (H).

*Mettis, dominus Chrodegandus archiepiscopus obiit* (B).

*DIGNUS, URDAGISIUS et UNDO.* — XV Kal. dec. *In Glandariensi monasterio, natale ss. confessorum Digni, Urdagisii atque Undonis qui, sub mundanae dignitatis cingulo conspicui, milites Christi, in eius servitute devotis et magnis vitae virtutibus clari, omnique sanctitate pollentes in pace quieverunt* (H). Cette notice ne se trouve dans aucun autre martyrologue. Peut-être était-elle dans B, incomplet des derniers feuillets. « Nous lisons aussi sur une feuille volante qui se trouve dans les Archives de l'abbaye de Longeville que les Révérends Pères de l'abbaye attribuent l'établissement du monastère aux bienheureux Digne et Undon et la qualité de bienfaiteur au seigneur Bodagile, père de saint Arnould »<sup>23</sup>.

*FELIX.* — IX Kal. mar. *Mettis, depositio s. Felicis episcopi eiusdem urbis* (H). Rien dans B. Courte notice dans F.

22 Mémoires de la Société d'archéologie lorraine, Nancy, 1885, 298.

23 DUPRIEZ, Les abbés de Longeville-lès-Saint-Avold, 1 ; Gallia Christiana, XIII.

*FIRMINUS.* — *XV Kal. sept. Mettis, depositio s. Firmini episcopi et confessoris* (H et F). Rien dans B.

*FRONIMUS.* — *VI Kal. aug. S. Fronimii, Metensis episcopi qui vexit ecclesiam annos VIII* (H).  
*Depositio s. Fronimii...* (F).

*GLOSSINDA.* — *VIII Kal. aug. Mettis, natale s. Clodesindis virginis cuius sepulcrum crebris miraculis illustratur* (H).

*In monasterio subteriori, depositio...* (B).

*Mettis civitate, in monasterio subteriori, depositio sanctae Glodesindis virginis Christi et abbatissae monasterii ipsius quam lux possidet alma quies tenet teneatque* (F).

H. donne *natale*, or, il s'agit de la *depositio*. Quant au *monasterio subteriori*, il s'agit de Saint-Pierre où se trouvait le corps de la sainte<sup>24</sup>.

*GOERICUS.* — *XIII Kal. oct. Ipso die, depositio s. Goerici episcopi et confessoris* (H., B. et F.).

*NABOR.* — *III Non. jul. In Hilarioco monasterio, adventus corporis s. Naboris martyris* (H et B. Rien dans F).

*XVI Kal. oct. In Hilarioco monasterio, translatio corporis s. Naboris, martyris Christi* (H. et B.).

Translation des reliques dans la nouvelle église le 16 septembre 972, après le décès d'Angelram. La fête patronale se célèbre toujours le dimanche après le 24 août.

*PATIENS.* — *VI Id. janv. Mettis, depositio s. Patientis episcopi* (H).  
*Mettis civitate, s. Pacientis episcopi et confessoris* (F).

*SEGOLENA.* — *IX Kal. aug. Mettis, natale s. Segolena virginis* (H et F).

*SIGIBALDUS.* — *VII Kal. nov. Depositio ss. confessorum et episcoporum Engilramini et Sigibaldi* (H et B.).

*XIV Kal. dec. Adventus sanctorum reliquiarum quas dominus Sigebaldus huic contulit loco* (H).

*TRUDO.* — *IX Kal. dec. S. Trudonis confessoris Christi* (H).

*UNDO.* — *Vide Dignus.*

*URDAGISIUS.* — *Vide Dignus.*

---

<sup>24</sup> R. BOUR, *Les églises stationnaires messines*, 562-584.

Il est incontestable qu'il y a de grandes ressemblances entre le manuscrit d'Hilariacum, Florus-Adon et le Bernensis. Florus a donc servi de base au martyrologue d'Adon et celui-ci au martyrologue d'Hilariacum.

En ce qui concerne les diocèses voisins, l'église de Trèves comporte sept mentions dans H, toutes dans Florus et Adon ; l'église de Toul, trois ; l'église de Verdun, quatre. Saint Madalvé, non mentionné dans F, est signalé dans H au V des Nones d'octobre. Sacré par Sigesbaud, son prédécesseur sur le siège de Verdun, ami de Chrodegang, il occupa le siège de 753 à 776.

Pour les diocèses plus lointains, mentionnons Reims où H cite, seul, aux Ides de janvier, saint Remy et naturellement Vienne, mentionnée trente-six fois. N'oublions pas qu'Adon fut évêque de Vienne. Dom Quentin a étudié le martyrologue de Vienne à l'aide de plusieurs manuscrits dont un provenant de Trèves. Comme les abbayes de Saint-Avold et de Trèves ne sont guère éloignées et comme elles avaient des rapports étroits, il est possible que les deux martyrologes aient eu un prototype commun. D'autres exemplaires d'Adon ont également appartenu aux abbayes messines de Saint-Pierre, Saint-Arnoul et Saint-Clément et furent copiés respectivement aux XIV<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles<sup>25</sup>.

Quelle date fixer au martyrologue d'Hilariacum ? Comme Adon eut trois éditions et que seule la troisième, achevée vers 870, porte les mentions viennoises, il n'a pu être composé qu'après cette date, au début du X<sup>e</sup> siècle, sans doute à l'abbaye même et pour son propre usage.

#### Un manuscrit de Boèce

Parmi les pertes irréparables que la guerre aura causées en Moselle, les plus sensibles seront sans doute celles supportées par les Archives départementales et la Bibliothèque municipale. Des centaines d'incunables et de manuscrits anciens, des milliers de volumes imprimés et des gravures rares ont été la proie des flammes dans une casemate du fort Saint-Quentin, où ils avaient été mis à l'abri.

Entre tous ces ouvrages de valeur que le feu a détruits se trouve un manuscrit de Boèce que le catalogue rédigé le 9 juillet 1765, par dom Mau-

<sup>25</sup> Tous ces manuscrits sont à la Bibliothèque nationale.

gérard<sup>26</sup>, décrivait en ces termes : *Poetae et Oratores. Codex membranaceus in-4° in quo libri quinque Boetii de Consolatione philosophiae cum initio libri ejusdem de Trinitate. X° saeculo.*

Ce manuscrit appartint d'abord à la bibliothèque du chapitre cathédral<sup>27</sup> avant de passer à celle de la ville sous la cote 377, au moment de la Révolution. Nous l'avions jadis examiné tout à loisir. Sous sa reliure moderne, il comportait encore les ais de bois anciens qui étaient recouverts de parchemin (*membranaceus*). Ecrit en carolines très harmonieuses, il comprenait 100 folios et semblait avoir été l'œuvre d'un seul copiste, sauf en ce qui concernait les gloses sur lesquelles nous reviendrons<sup>28</sup>.

Il était orné de lettrines rehaussées de diverses couleurs : noires, jaunes et rouges, que nous avions soigneusement relevées<sup>29</sup>, et il comportait peu d'abréviations, autres que celles qu'on rencontre fréquemment à cette époque. .

Depuis 1765, le manuscrit n'avait pas été perdu de vue. Deux pages lui avaient été consacrées dans le *Catalogue des bibliothèques de France* (V, 157). Rossbach, quelques années plus tard, le décrivait à son tour<sup>30</sup>. En 1939, enfin, K. Strecker l'étudiait sérieusement dans les *Monumenta Germaniae historica. Poetae latinae*<sup>31</sup>.

Ce manuscrit de Boèce a-t-il été copié à l'abbaye de Saint-Avold ? Nous ne le pensons pas ; en tout cas, il lui appartint, au vu de la suscription à demi effacée, mais quatre fois répétée : *Codex sancti Naboris. Si quis abstulerit, anathema sit*<sup>32</sup>.

Le manuscrit de Boèce nous avait livré, à l'examen, certains détails permettant de l'attribuer à une abbaye rhénane<sup>33</sup>. Il pourrait même avoir

- 26 Dom MAUGÉRARD, moine de Saint-Arnoul avant la Révolution, chanoine de Metz après, a établi le catalogue des manuscrits de la cathédrale, publié dans le *Catalogue des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. V, p. XXXVIII-XXXIX.
- 27 Mgr PEIT, *Textes extraits... des registres capitulaires*, Metz, 1930, 317. Pour les éditions de Boèce, voir Pierre COURCELLE, *Etude critique des commentaires sur le Consolatio philosophiae de Boèce du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XIV (1939), 5-140.
- 28 Le manuscrit était haut de 25 cm et large de 19,5. L'écriture avait une largeur de 12,5.
- 29 Lettres C (folio 13 recto), I (fol. 45 v<sup>o</sup> et 84 v<sup>o</sup>), P (fol. 27 r<sup>o</sup>), H (fol. 67 v<sup>o</sup>) et D (fol. 86 v<sup>o</sup>).
- 30 ROSSBACH, *Breslauer philologische Abhandlungen*, II (1888), 76.
- 31 *Monumenta Germaniae historica, Poetae latinae*, V, 2<sup>e</sup> partie. Ce manuscrit a été signalé également par J. AUGUSTE, *La bibliothèque de l'ancienne abbaye bénédictine de Saint-Avold*, dans *l'Ann. de la Soc. d'hist. et d'archéologie de la Lorraine*, XLIII (1934), 425-437.
- 32 Fol. 2, v<sup>o</sup>. L'écriture est du XII<sup>e</sup> siècle.
- 33 On peut le rapprocher d'un manuscrit de Trèves étudié dans les *Monumenta Germaniae historica, Poetarum latinorum mediæ aevi*, II (1939), 379.

été transcrit à Fulda, qui fut un des grands centres de copie avec Reichenau, Ratisbonne et Lorsch. « A Fulda, Raban Maur avait créé un ensemble qui renfermait, à l'en croire, tout ce qu'a trouvé la sagesse humaine ; il l'avait formé d'une telle multitude de livres qu'on pouvait à peine les compter »<sup>34</sup>. Raban Maur avait fait de son abbaye le centre intellectuel d'Allemagne, mais Reichenau devait rivaliser très tôt avec elle grâce à Walafrid Strabon<sup>35</sup>.

Une bibliothèque comme celle de Fulda possédait évidemment le chef-d'œuvre de Boèce. Comment parvint-il dans la bibliothèque de Saint-Avold ?

Le manuscrit s'ouvre sur un poème latin aussi difficile à traduire qu'agréable à entendre<sup>36</sup>. Hatton écrit à Hardolf :

« Reçois gracieusement les tablettes ornées que je t'envoie. Pourtant, elles ne sont pas dignes de t'être adressées. Mais comme je l'ai promis, j'ai désiré te les remettre afin de n'être pas trompeur ou, si tu veux, menteur et de n'être pas non plus un serviteur qui, selon l'expression, a perdu sa peine. Si elles te sont agréables, je m'en réjouirai grandement. Je te dirai ainsi, en empruntant les paroles de Caton : « Lorsqu'un ami te donne un petit présent, accepte-le avec plaisir et ne manque pas de le louer. » La plus belle pierre précieuse de mes parents demeure toutefois en exil. Triste comme je suis, je dois hélas commencer des chants tristes. Va, porte-toi bien, souviens-toi de moi, je te prie, parce que, crois-le, je me souviens de toi. »

Un autre texte, à la traduction peu aisée à cause du triple acrostiche qui constitue un remarquable tour de force, concerne Hardolf et Hatton<sup>37</sup>. Le poème loue l'un et l'autre. « Toi sur qui fondent d'innombrables malheurs, en sorte que les calamités les plus variées se jouent de toi sans jamais te laisser de répit, toi que la douleur visite et ne lâche pas un seul instant comme si elle y apportait tous ses soins, toi qui retombes constamment dans les malheurs, les siècles écrivent pour toi une louange men-

<sup>34</sup> Dom Ph. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, II (1942), 74.

<sup>35</sup> Pour l'histoire littéraire de Reichenau, voir Ph. SCHMITZ, *Histoire*, 110, et BEYERLE, *Die Kultur der Abtei Reichenau*, Munich, 1925.

<sup>36</sup> Ce nous est un devoir de dire ici ce que nous devons au regretté abbé Chaume, supérieur du grand séminaire de Dijon, qui s'était penché sur ce texte et sur le suivant avec toute sa science de médiéviste et nous avait grandement aidé dans une traduction difficile. Ce poème est publié par K. STRECKER, *Monumenta Germaniae historica, Poetarum latinorum mediæ aevi*, 384, mais il n'a pas été traduit.

<sup>37</sup> Textes publiés par K. STRECKER, *Monumenta*, 381. L'éditeur reconnaît que « cette poésie est naturellement difficile à comprendre et inintelligible ». Il suppose que Caro est un personnage. En tout cas, Hatto est bien le donateur du livre. En ce qui concerne le poème à l'acrostiche Hardol abas..., il pense que c'en est un second mis là parce qu'il restait de la place.

songère et fausse, en disant que sur cette terre périssable, tu brillas de l'éclat d' « une race puissante. »

Hatton possède un frère, souverain et chef d'Etat ; il se doit de le conseiller, de le guider et de le remettre dans le droit chemin s'il s'égare. Il le supplie aussi de prier pour lui « pour qu'il monte à la fin de ses jours là où les saints se réjouissent et répètent des hymnes ».

Il faut rapprocher de ces vers ceux qui figurent dans un manuscrit de la bibliothèque de Trèves (n° 214) ayant appartenu au xi<sup>e</sup> siècle à l'abbaye de Saint-Martin (*Codex Sancti Martini super litus Mosellae*), contemporain donc du *Codex Sancti Naboris*. Tous deux ont certainement la même provenance<sup>38</sup>. Le poème entier forme un acrostiche : HERIBERTUS ANTISTES DI.

Quels sont les personnages qui se cachent sous les noms de Hatton, Hardolf et Héribert. Ce dernier est « antistes Domini » ; il s'agit sans doute d'Héribert, archevêque de Cologne (999-1021), chancelier de l'empereur, ancien moine de Gorze et prévôt de Worms.

Sur Hatton, nous ne possédons rien ; nous savons seulement qu'il avait un frère occupant de hautes charge. Il y eut plusieurs abbés de Fulda prénommés Hatton. Le dernier mourut en 997. Il se pourrait qu'il s'agisse de lui.

Hardolf était abbé. S'agit-il, comme Strecker le suppose, de l'abbé Hardolf de Moyenmoutier ? Comme il y avait des liens étroits entre Saint-Avold et Moyenmoutier, il n'est pas impossible que, déposé en 1016, il se soit réfugié à Saint-Avold, alors qu'Ensibold, moine de cette abbaye, le remplaçait à Moyenmoutier. Les listes de la *Gallia* donnent d'ailleurs vers cette époque, à Saint-Avold, deux abbés : Vadolphus et Rudolphus, dont les noms se rapprochent de celui de Hardolphus, peut-être mal lu.

Outre ces épîtres, le manuscrit contenait encore un poème sur la mort du paon, la malédiction du grand-duc, une introduction aux poèmes de Boèce, une épître à Sénèque et une lettre sur la mort de Mayeul.

Le poème sur la mort du paon est un véritable chef-d'œuvre écrit pour des enfants<sup>39</sup>, par un certain Conon : « *Quisquis versiculos sedulus conspexeris istos, celisque, Cuono, vigeat...* ». On peut se demander si

38 K. STRECKER, *Monumenta*, 385. Les vers sont reproduits en entier. L'éditeur déclare, sans aucune preuve, qu'il s'agit d'un manuscrit de Saint-Avold.

39 K. STRECKER, *Monumenta*, 382-3.

Conon, vraisemblablement moine d'une abbaye rhénane, n'est pas non plus le versificateur des autres poèmes.

Quant à la lettre relatant le décès de Mayeul, elle est d'un grand intérêt. Né à Valensole, près d'Avignon, vers 906, chanoine de Mâcon puis archidiacre, il entra à Cluny vers 942. Successivement bibliothécaire, apocrisaire, coadjuteur de l'abbé Aymard, abbé, enfin, en 948, il mourut le 11 mai 994, à Souvigny, où il fut inhumé.

« Mayeul, séduisante figure, saint accompli et aimable, conseiller écouté des empereurs d'Allemagne et du roi de France, à qui, dans des circonstances difficiles, la tiare fut offerte comme au plus capable d'imposer le respect à tous les partis, et dont le culte, après sa mort, fut pendant des siècles un des plus populaires de France », eut pour successeur Odilon, qui porta au plus haut point le prestige des abbés, « jouant en de graves occurrences le rôle d'arbitre et de médiateur »<sup>40</sup>.

Cette lettre a été écrite à la fin du X<sup>e</sup> siècle. Est-elle adressée à saint Odilon ? Nous le pensons, bien qu'aucune suscription ne le mentionne, mais le contexte n'est-il pas suffisamment clair<sup>41</sup> ?

Pourquoi la lettre figure-t-elle à la fin du manuscrit ? Accompagnait-elle le « Boëce » vers Cluny, auquel cas Odilon l'aurait réclamé pour le faire copier. A-t-elle été reproduite, comme modèle du genre, selon les suppositions de Sackur ? Nous pencherions plutôt pour la première hypothèse, bien qu'il soit rare de trouver une pareille lettre en un tel endroit. A ce manuscrit était joint un « rouleau des morts ». Le copiste le précise bien à la fin de sa lettre, de même qu'il remercie l'abbé de Cluny d'avoir envoyé le sien. Les relations entre Cluny et les monastères lorrains sont connues. On sait que Mayeul était commémoré à Trèves et Odilon à Saint-Emmeran de Ratisbonne. On sait aussi qu'Odon, Mayeul et Odilon développèrent les écoles de Cluny et qu'ils firent copier tous les livres nécessaires aux études. « On discerne... dans la culture clunisienne, un certain universalisme ; il vient de toutes les influences reçues de tout le monde chrétien, et même des musulmans : rapports avec Byzance, avec l'Italie tout entière, avec l'Espagne mozarabe, avec l'Angleterre, avec le pays de Liège

<sup>40</sup> *Millénaire de Cluny*, Mâcon, I (1910), 5.

<sup>41</sup> La lettre a été publiée par E. SACKUR, *Schreiben über den Tod des Majolus von Cluny*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters*, XVI (1891), 180-1. Sackur ne pense pas que la lettre fut adressée à saint Odilon.

et la Basse-Lotharingie, enfin avec la Rhénanie et d'autres régions de l'Empire »<sup>42</sup>.

*Domino illustrissimo summae venerationis abbatii super gregem Christi labores strenuissimos desudanti cunctisque curae illius mandatis illustrissimus abbas, servus servorum Christi, cum sibi creditis omnibus, quicquid usquam beatius.*

*Cum totius sanctissimae ordines christianitatis hac solae karitatis vinculo, scilicet teste apostolo, perfectionis nectantur compagine, ut licet locorum vastissima seu condicionum dividantur intercapedine, cor tamen et animam unam ut habeant, omnimodis elaborare operae precium sit: tum vero per maxime isti inter spiritualium carismata donorum [primarium locum] tenenti dare operam virtuti nostrae professionis homines debere neminem [...] latet sapientiam.*

*Quapropter paternitatis vestrae apices inspecti piissimi patris vestri, domini videlicet Maioli, ad meliora transitum, dudum aetatem quidem fama ferente competitum, dum enunciarent; maerore plurimo, sed gaudiis permixto, nimium, fateor nos affecerunt.*

*Ad gaudendum enim illi censemus, quid, quoad vixit, adeo spectatissimam in rebus Dei vitam exegit, ut idem mundo mortuus qua gloria Christo iam vivat; diversa per sanitatum dona divina gratia eius ad tumulum non velit incelatum. Maerendum autem nobis dignum arbitramur, quibus caelestis incolam paradisi, cuius mortalium multi instruebantur, emendabantur, seu mundo spreto ad divina sectanda animabantur exemplis, ulterius habere non est concessum.*

*Unde peticionis vestrae haud surdi auditores, quamquam divina gratia eum sanctorum angelorum, electorumque Christi coetibus, ubi nil laetiae perfectionisque deest, vere credamus uscitum, tamen munia precum ac missarum sollempnia venerandae illius memoriae impendentes, nomenque martyrologiis nostris assignantes, hac spe inducimur, quatenus huiusmodi condicione devotissimos oratores suos recompenset ut, cui nostrae tempore mortalitatis devotionis officium impendimus, ipse ab aeterno iudice erratum veniam vel immortalitatis gloriam nobis impetrare non differat.*

*Oramus autem obnixe quo nostrorum nomina fratrum subter adnexa cathalogo vestrorum adscribi; mentionemque illorum temporis annui cursu haberi, quod quidem vestris grataanter exhibebimus, ne oneri ducatis.*

*Hos vitalis adhuc retinet praesentia lucis,*

*Obsequium Christi peragentes mente benigna.*

*Isti, mundi, tuum spreverunt denique vultum,*

*Quo faciem Christi iam semper ubique viderent.*

42 J. LECLERC, *Aux sources de la spiritualité occidentale. Etapes et constantes*, 1964, 92. Tout le chapitre consacré à Cluny est à lire (91-173).

« A l'illustre abbé, digne de toute vénération dans le Seigneur, à celui qui se fatigue dans le gouvernement du troupeau du Christ et à tous ceux qui sont commis à ses soins, l'illustre abbé, serviteur des serviteurs du Christ, avec tous ceux qui lui sont confiés, vous souhaitez tout ce qui peut se trouver de plus heureux.

« Toutes les catégories de chrétiens sont unies par le lien de la charité, lien de perfection au témoignage de l'Apôtre, si bien qu'il est utile de travailler à ce qu'elles n'aient plus qu'un cœur et qu'une âme, quelles que soient par ailleurs les distances ou les degrés de culture qui les séparent. Toutefois, le sage n'ignore pas que les hommes de notre profession doivent briller particulièrement dans la pratique de cette magnifique vertu.

« C'est pourquoi, ayant lu la lettre par laquelle Votre Paternité nous annonce le passage à une vie meilleure de votre Père, le seigneur Mayeul — ce que la rumeur publique nous avait du reste fait connaître depuis longtemps — nous fûmes touchés d'une singulière tristesse, mais fort mêlée de joie. Il nous donne tout sujet de nous réjouir, pensons-nous, celui dont la grâce divine manifeste par divers miracles de guérisons opérés à son tombeau, l'admirable sainteté de sa vie. Nous considérons, d'autre part, comme une cause de profonde tristesse le fait de ne plus posséder parmi nous cet habitant du céleste séjour, celui qui instruisait et corrigeait les mœurs de tant de mortels ou même les animait par ses exemples à mépriser le monde et à viser aux choses divines.

« C'est pourquoi votre demande ne nous trouve pas sourds. Bien qu'à notre avis la grâce divine a déjà réuni Mayeul aux troupes des saints Anges et des élus du Christ, dans ce lieu où rien ne manque en fait de joie et de perfection, nous offrirons pour lui des prières et des messes solennelles et nous inscrirons son nom dans nos martyrologes. Nous sommes portés à agir ainsi avec l'espoir que le défunt récompensera ceux qui auront prié pour lui et qu'il ne tardera pas à demander à l'éternel juge le pardon de leurs fautes ou la gloire de l'immortalité pour ceux qui auront accompli en sa faveur, durant leur vie mortelle, les devoirs de leur dévotion.

« En retour, nous vous demandons instamment de prendre note de votre côté des noms de nos frères portés sur la liste ci-jointe et d'en faire mémoire au cours de l'année, ce que nous ferons volontiers pour les vôtres afin qu'il y ait égalité de charges.

« Ceux-ci, la lumière de la vie présente les retient encore ; ils sont avec amour au service du Christ. Ceux-là, ô monde, ont méprisé ton visage afin de voir partout et toujours la face du Christ. »

Quelle date fixer à ce manuscrit ? Grâce aux poèmes, grâce à cette lettre, on peut lui assigner l'extrême fin du x<sup>e</sup> siècle ou le début du xi<sup>e</sup>, l'évêque Héribert ayant gouverné l'église de Cologne de 999 à 1021 et le moine Hardolf de Moyenmoutier — s'il s'agit bien de celui-ci — ayant quitté son abbaye en 1016.

### Un manuscrit de Prudence

Dans le fonds latin de la Bibliothèque nationale, sous le numéro 8088, se trouve un ouvrage relié aux armes de Colbert : *Codex membranaceus, olim Colbertinus. Ibi continetur : Aurelii Clementis Prudentii carmina : passim inter lineas glossae et ad marginem scholia. — Servii Grammatici centimetrum. — Versiculi de decem plagis Aegypti et de septem diebus primordii mundi. — Aenigmata nonnulla. — Epitaphium Adalberonis Metensis episcopi. — Anonymi versus ad Ratramnum magistrum. Is codex duodecimo saeculo videtur exaratus.*

Ce manuscrit in-quarto<sup>43</sup> est relié en maroquin rouge aux armes du ministre de Louis XIV et à ses initiales J.B.C. Il contient 200 folios et porte plusieurs marques de classement ; tout d'abord la cote d'une bibliothèque : trois lettres gothiques : A.T.M., qui se retrouvent sept fois<sup>44</sup> et qui indiquent son appartenance au chapitre cathédral de Metz. La marque suivante est celle de Colbert : *Cod. Col. 1682*, et la dernière, celle de la Bibliothèque royale : *Regius AO 17*.

A quelle date ce manuscrit a-t-il été copié, et par qui ?

Au folio 198, on trouve le nom du moine Cuonradus écrit d'abord sous forme de rebus : f x p n r b d x s (les b, f, k, p, x remplaçant les a, e, i, o, u), puis en caractères grecs Κονραδος, re.

Est-ce le copiste, l'annotateur ou le relieur ? Certainement les deux derniers à la fois. En effet, comme nous l'apprend une épigramme du dernier feuillet, c'est lui qui ajouta les gloses et relia le manuscrit. Quel est exactement ce personnage ? Nous savons qu'il vivait au xi<sup>e</sup> siècle à l'abbaye de Saint-Avold, où il occupa peut-être les fonctions d'*armarius*<sup>45</sup>.

43 Le manuscrit est haut d'environ 25 cm et large de 18. Les titres des rubriques sont en rouge, le reste en noir. Il y a deux belles initiales : P et F.

44 Aux folios 3, 4, 80, 130, 195, 198, recto et verso.

45 En tout cas, il ne faut pas le confondre avec Conon, premier abbé de Bouzonville en 1033. L'hypothèse de J. AUGUSTE ne peut être retenue (*La bibliothèque de l'ancienne abbaye de Saint-Avold*, 431, n° 20).

Léopold Delisle a essayé de l'identifier, mais nous ne pensons pas qu'il s'agisse de l'archidiacre Conrad de Metz.

« Ce Conrad, écrit Léopold Delisle, ne serait-il pas le même que Conrad, archidiacre de Metz, dont nous possédons une lettre aux religieuses de Zurich ? En passant par Zurich pour se rendre à Rome, vers l'an mil, Conrad avait admiré le zèle avec lequel les sœurs se livraient à l'étude. De retour à Metz<sup>46</sup>, il se rappela que les bonnes religieuses s'étaient plaintes de ne point posséder la première partie des *Morales de S. Grégoire* sur Job, et comme cet ouvrage se trouvait dans la bibliothèque de son monastère, il s'empressa d'en faire tirer une copie qu'il envoya à Zurich pour témoigner aux religieuses quel agréable souvenir il avait conservé de son passage dans leur maison. »

Il n'est pas impossible que le manuscrit ait été copié à l'abbaye messine de Saint-Symphorien, que Constantin gouverna de 1004 à 1048<sup>47</sup>. C'est Conrad, en tout cas, qui y ajouta les gloses du commencement et de la fin, l'épitaphe d'Adalbéron (mort en 1005) et une pièce de vers dans laquelle il prie Ratramme de se servir de cette épitaphe comme il l'entendra<sup>48</sup>. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* qui ont étudié l'épitaphe déclarent qu'elle « n'est pas de la façon de Constantin », mais qu'elle a pu être tirée de la vie d'Adalbéron qu'il avait composée<sup>49</sup>. En tout cas, le poème à Ratramme ne laisse aucun doute sur son véritable auteur.

*O Ratramme pater, venerabilis ore magister,  
Dulcis, care, decens, facunde, benignaque prudens.  
Signifer in castris, civium dux tempore pacis,  
Virtutum fama vulgate per avia cuncta.  
Aspice nunc oculo, quae sunt hic scripta, sereno.  
Scribsi tantorum tibimet formas numerorum  
Elige de multis, quos ad tumbam senioris  
Dilecti vobis et cunctis scribere possis.  
Si qua sonant lepide, placeant, pater alme.*

<sup>46</sup> Le texte dit : « Cum reversus venissem in patriam... », mais ne précise pas s'il s'agit de Metz.

<sup>47</sup> *Gallia Christiana*, XIII, 846, et DORVAUX, *Les anciens pouillés du diocèse de Metz*, Nancy, 1902, 283.

<sup>48</sup> DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, II (1784), 401-2. L'épitaphe et la pièce de vers sont reproduites dans *Monumenta Germaniae Scriptores*, IV, 672-3. BALUZE (*Miscel.*, IV, 554) avait déjà fait connaître l'épitaphe que les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* (VII, 248) attribuaient à Constantin, abbé de Saint-Symphorien. Cette épitaphe a également été publiée par THIRIOT, *Recueil des épitaphes des collégiales et couvents de la ville de Metz*, 1933, 160, et dans les *Monumenta Germaniae historica. Poetarum latinorum*, V, 379-380.

<sup>49</sup> *Hist. Litt. de la France*, VII, 248. Voir aussi WEYLAND, *Vies des saints du diocèse de Metz*, VI (1912), 444 : « La vie d'Adalberon a été écrite par Constantin, abbé de Saint-Symphorien (1004-1005) et par Conrad, abbé de Saint-Nabor, tous deux contemporains ».

*Dure quod resonant, hoc clausa silentia condant ;  
 O senior dulcis super omnia nectara mellis,  
 Memet Cuonradous celso tibi sterno pusillum,  
 Et rogo, sancte pater, quo non est sanctior alter,  
 Ut cum finieris versus non valde politos  
 Dicas corde bono : « qui fecit, vivat in almo. Amen.*

« O Ratramme, père, maître au visage vénérable, doux, aimable, plein de beauté, éloquent, bon, prudent, porte-étendard aux armées, chef de la cité en temps de paix, célèbre en tous lieux pour ta vertu, regarde d'un œil favorable cet écrit.

« J'ai écrit pour toi tous ces (vers). Choisis dans le nombre ceux que tu pourras inscrire sur la tombe d'un vieillard aimé de vous et de tous. S'il en est qui coulent agréablement, puissent-ils te plaire, ô père vénérable ; pour ceux qui offrent quelque dureté, qu'un éternel silence les enterre. O vieillard, plus doux que tous les nectars de miel, moi, Conrad, je prosterne ma petitesse devant ta grandeur ! Et je t'en prie, père saint plus que nul autre, lorsque tu auras fini la lecture de ces vers malhabiles, dis de grand cœur : « Que l'auteur vive ! Amen. »

Qui est Ratramme ? Est-ce un moine. Ce n'est pas si sûr si l'on examine les titres qui lui sont donnés. Il semble plutôt qu'il s'agisse d'un haut personnage civil de la cité de Metz qui connaissait bien Adalbéron.

Le second poème concerne la reliure du manuscrit :

*Cum juvenis splendens fueram, mutuatus adibam  
 Coenobium sanctum celso Nabore sacramum,  
 In quo praeclari multa et virtute probati  
 Insignesque viri desudant laude perhenni ;  
 In quo pax radiat magna et sapientia regnat,  
 Moribus et sanctis concordia fulget in illis.  
 Illuc cum veni, felicem me reputavi :  
 Nam capite et cauda portavi tergora nuda,  
 Undique nudus eram sed mox vestitus adibam.  
 Non te sic ut me decoratum credo Lucane,  
 Nec te Constantinus habens vestivit honore,  
 Ut me Cuonradus, qui sit semper benedictus ;  
 Cujus sic studiis signis fulgesco novellis,  
 Margine deque meo nunc plura problemata pango.  
 Quae quicumque legis, dic : « Vivant semper in altis  
 Sancto Nabori famulantes sorte perhenni ».  
 O quicumque libens versus aspexeris istos  
 Undique et adpositos, utiles et jure legendos  
 Dic : « Cuonrado sit vita salusque misello ».*

« Quand j'étais resplendissant de jeunesse, je suis venu, par emprunt, au couvent dédié au grand Nabor, où des moines remarquables, aux vertus solides, chantent les louanges éternelles, où la paix rayonne intensément et où la sagesse règne, où resplendissent les bonnes mœurs et la pureté. Lorsque je suis arrivé, j'étais tenu pour riche ; cependant des pieds à la tête, j'avais une peau nue ; bientôt j'allais être habillé. Je ne crois pas, ô Lucain, que tu as été embellie comme moi et Constantin qui te posséda ne t'habilla pas avec cette magnificence qui est le propre de Conrad, de Conrad qui sera toujours béni. Je brille aussi par ses recherches d'un cachet nouveau et dans mes marges maintenant, je porte la solution de nombreux problèmes.

« Qui que tu sois qui me lise, dis : « Qu'ils vivent toujours dans les hauteurs ceux qui servent saint Nabor par leurs écrits ». Quiconque lit avec plaisir ces vers, qu'il dise aussi : « Au pauvre Conrad que Dieu donne vie et salut. »

Cette pièce de vers indique bien que le manuscrit, propriété de Constantin, vint de Saint-Symphorien à Saint-Avold, où il fut relié et augmenté de notes. Une fois relié et enrichi de gloses, il reprit le chemin de Metz, où il demeura jusqu'au jour où il passa dans la bibliothèque de Colbert. Jamais, donc, il n'a été propriété de Saint-Avold.

#### H. TRIBOUT DE MOREMBERT.



## Table des matières

---

|  |     |
|--|-----|
| Robert FOLZ : <i>Metz dans la monarchie franque au temps de saint Chrodegang.</i> .....                                  | 11  |
| Eugen EWIG : <i>Saint Chrodegang et la réforme de l'église franque.</i> ....   | 25  |
| Gaston HOCQUARD : <i>La Règle de saint Chrodegang. Etat de quelques questions.</i> .....                                 | 55  |
| Cyrille VOGEL : <i>Saint Chrodegang et les débuts de la romanisation du culte en pays franc.</i> .....                   | 91  |
| Jean CHATILLON : <i>La spiritualité canoniale.</i> .....   | 111 |
| Carol HEITZ: <i>Le groupe cathédral de Metz au temps de saint Chrodegang.</i> .....                                      | 123 |
| Jean LECLERCQ : <i>Jean de Gorze et la vie religieuse au X<sup>e</sup> siècle.</i> ....                                  | 133 |
| Michel PARISSE : <i>Varangéville, prieuré de Gorze.</i> .....  | 153 |
| Michel BUR : <i>Les possessions de Gorze en Champagne (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle).</i> ..                  | 169 |
| Henri TRIBOUT DE MOREMBERT : <i>Manuscrits de l'abbaye de Saint-Avold (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)</i> ..... | 183 |

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
SUR LES PRESSES DES  
EDITIONS LE LORRAIN  
14-16, RUE DES CLERCs  
— 57-METZ —  
LE 16 OCTOBRE 1967  
NUMÉRO D'IMPRESSION: 529  
DÉPOT LÉGAL: 4<sup>e</sup> TRIMESTRE 1967

PB-3957-1  
5-11